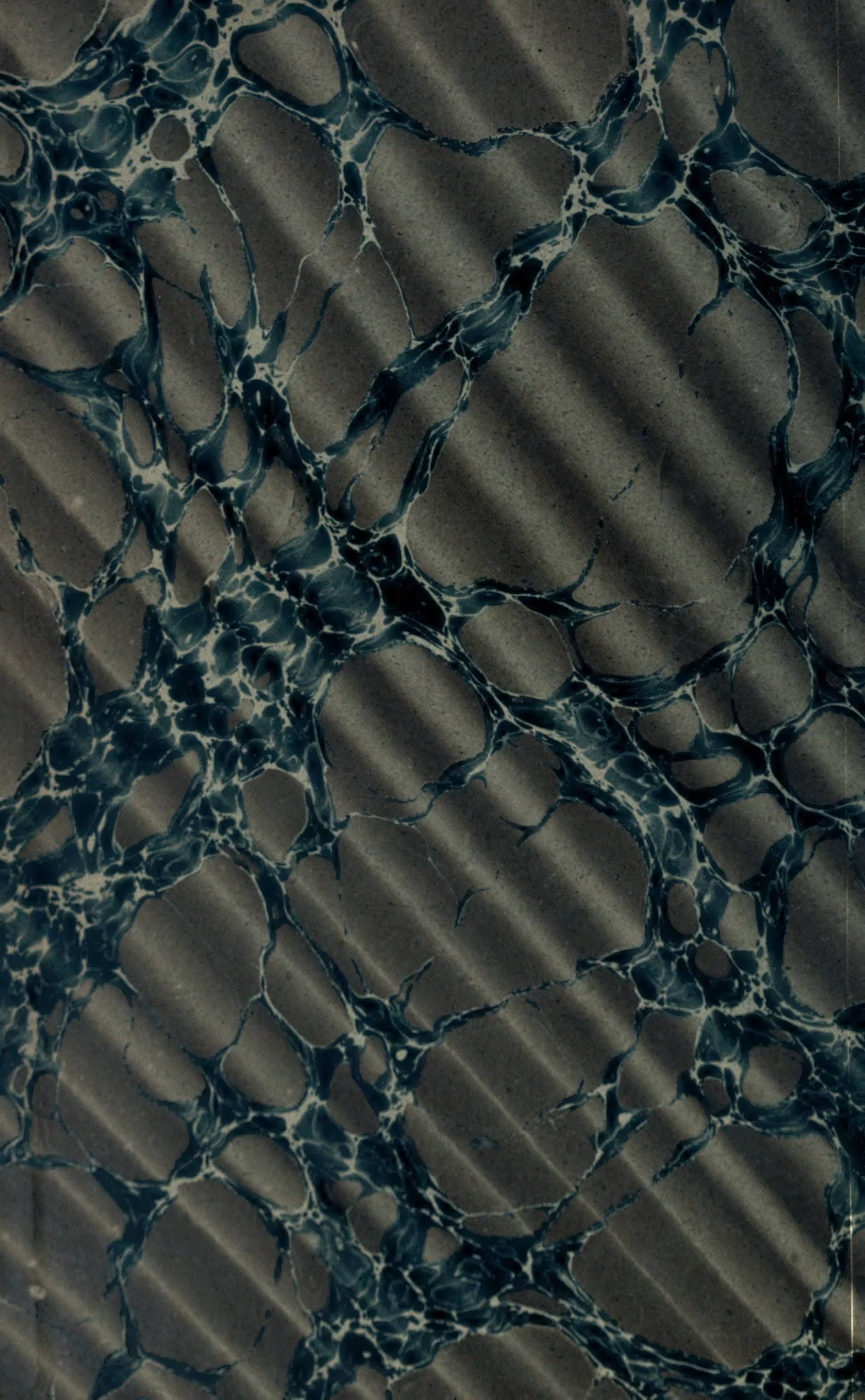
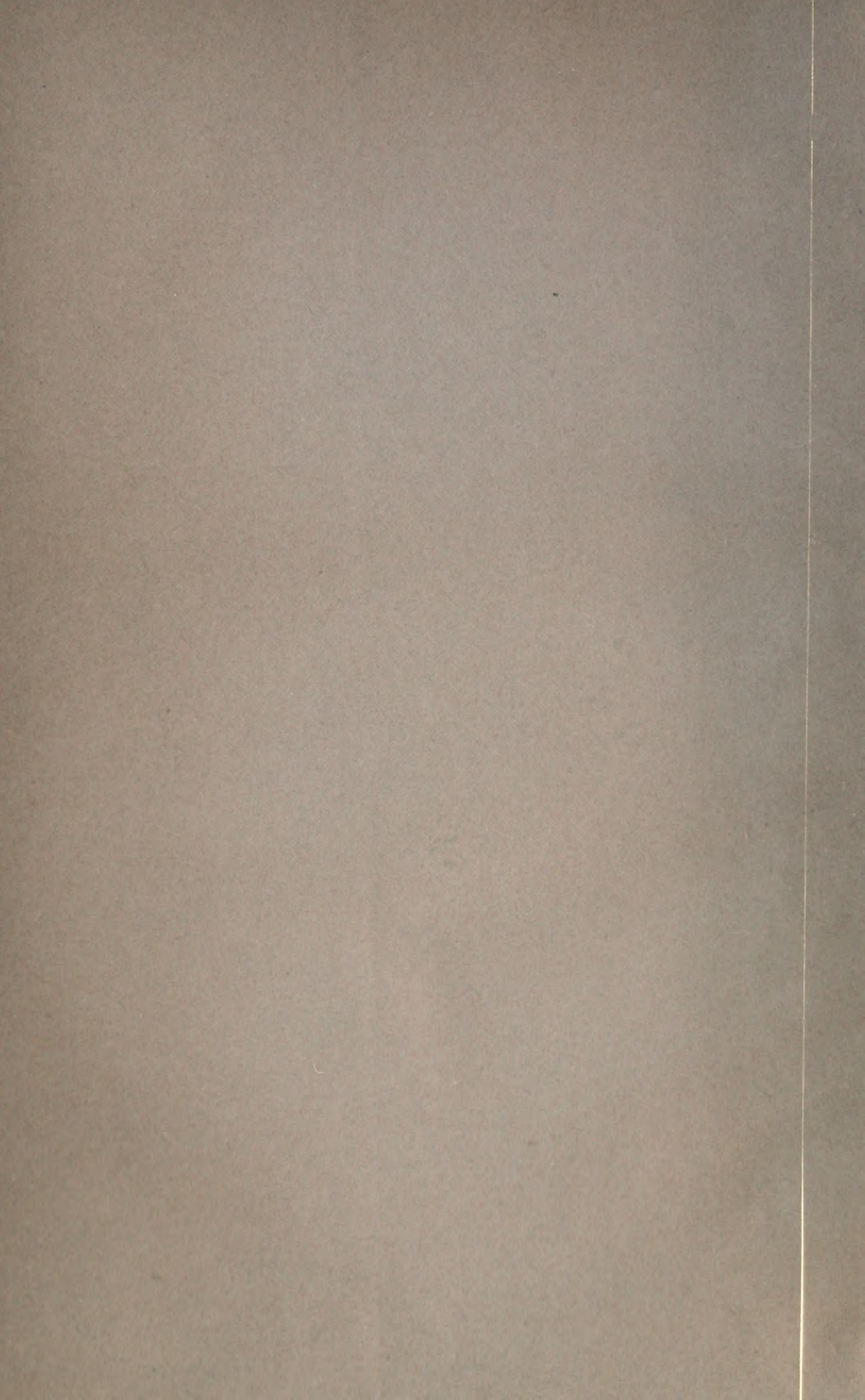




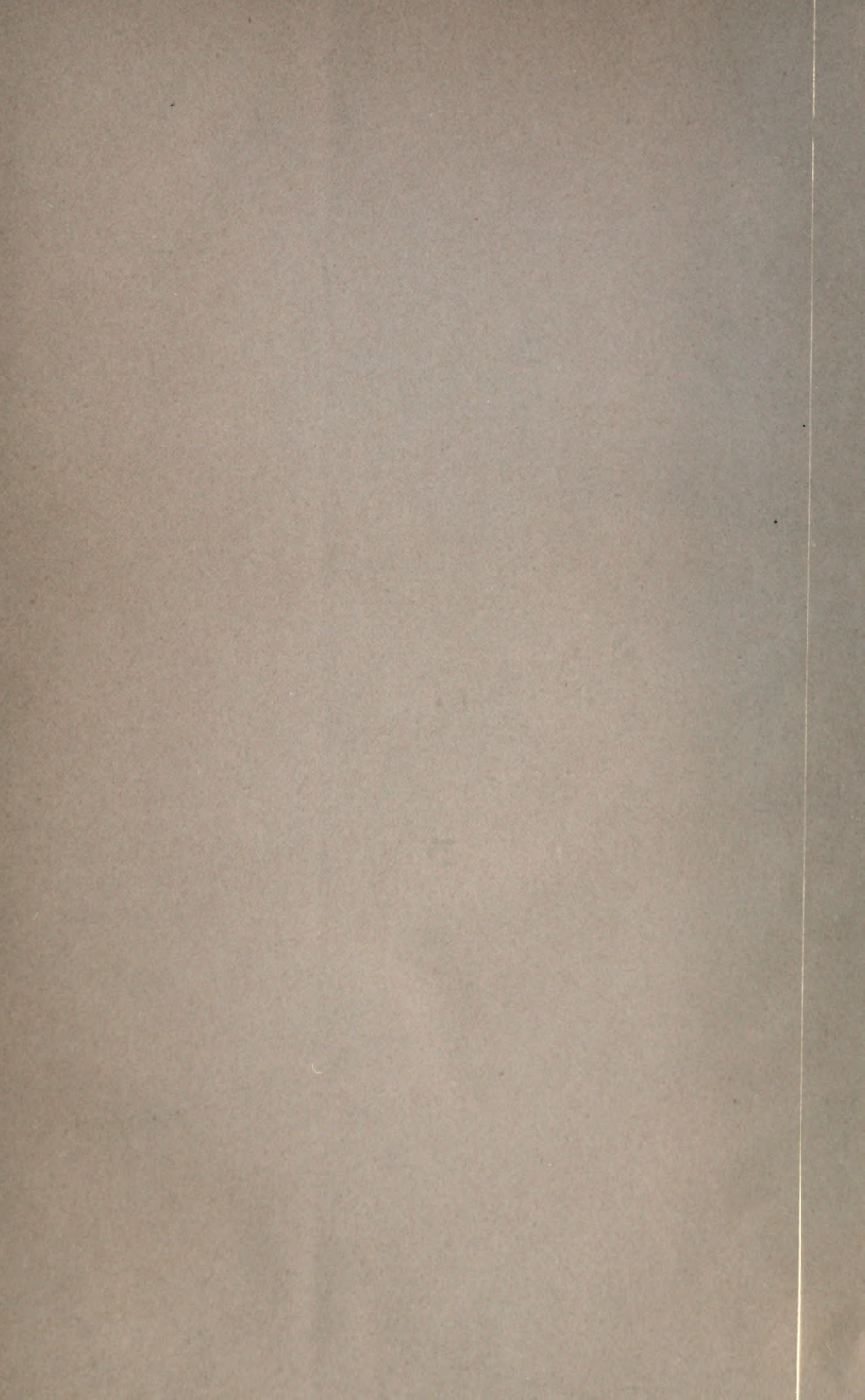












JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME V

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME V



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1875.

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES ET LES DIVERSES COLLECTIONS CANONIQUES.

SECONDE SÉRIE DE DOCUMENTS,

SUIVIE D'UNE DISSERTATION CRITIQUE SUR L'ŒUVRE DU CONCILE PROMULGATEUR D'ALEXANDRIE ET SES CONSÉQUENCES HISTORIQUES,

PAR M. E. REVILLOUT.

Les textes que je publie en ce moment ont plusieurs provenances différentes. Comme je l'ai dit précédemment[1], c'est à Zoéga qu'appartient la gloire d'avoir reconnu le premier, parmi les feuilles détachées de parchemins qui composaient la collection Borgia, quatre fragments appartenant aux actes synodiques attribués par les Coptes au Concile de Nicée. Ils les a reproduits en entier dans son catalogue, sous le n° CLIX[2]. Le premier de ces frag-

[1] *Le concile de Nicée*, d'après les textes coptes, 1re série de documents.

[2] M. Lenormant, de l'Institut, a de nouveau reproduit et étudié

ments commence au feuillet 19 du manuscrit et comprend en outre les feuillets 20, 21, 22, 23, 24, 25 et 26. Le second n'a que les deux feuillets 47 et 48; le troisième, les feuillets 69, 70, 71 et 72. Enfin, le quatrième se compose de quatre feuillets sans numéros visibles. Mais Zoéga ne s'aperçut pas que d'autres pages séparées du même manuscrit existaient encore dans le musée Borgia sous le nº CCXXXIX. Ce sont ces pages que j'ai retrouvées dans mon dernier voyage[1]. Elles sont actuellement à Naples, ainsi que toute la seconde moitié du fonds copte du cardinal. En effet, après un long procès, un partage a eu lieu entre la Congrégation de la Propagande et la famille Borgia, et celle-ci a bientôt vendu sa part à la Bibliothèque nationale de Naples.

L'un des textes nouveaux copiés par moi prend sa place après le deuxième fragment de Zoéga. Il comprend les pages 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63 et 64. Il n'est, par conséquent, séparé que par une lacune de quatre pages du troisième fragment de Zoéga. Puis immédiatement après celui-ci, se terminant à la page 72, vient une autre série également ignorée de l'illustre Danois,

ces textes dans un *Mémoire sur les fragments du concile de Nicée*, qu'il publia en 1852, et il soutint à ce sujet une polémique avec plusieurs savants étrangers.

[1] J'avais trouvé, dans un précédent voyage à Turin, des feuilles nombreuses d'un autre exemplaire sur papyrus, que j'ai publiées dans le *Journal asiatique*, sous le titre : *Le concile de Nicée d'après les textes coptes, première série de documents.*

et qui comprend les pages 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83 et 84. Mais ce dernier morceau contient seulement une version incomplète du traité des gnomes, dont j'avais déjà trouvé parmi les papyrus de Turin, et publié dans ma *première série de documents*, un texte bien meilleur, plus ancien et plus étendu. A Turin j'avais également rencontré, il y a trois ans, dans un autre papyrus, le commencement d'un traité dogmatique correspondant au deuxième fragment de Zoéga. Dans mon dernier voyage, j'ai encore découvert d'autres pages, qui faisaient suite à celles-là : elles m'ont surtout permis de combler une des lacunes dont je parle plus haut et qui, dans le manuscrit Borgia, s'étend entre les pages 64 et 69.

Ainsi j'ai pu reconstituer le manuscrit presque en son entier, et dès lors reconnaître en lui les actes, jusqu'ici perdus, de ce concile des confesseurs par le moyen duquel saint Athanase rétablit l'œuvre de Nicée et en commenta la doctrine.

Ce concile, tenu à Alexandrie en 362, décida le retour du monde à l'orthodoxie. Le plan qu'on y suivit, les points de dogme que l'on y traita, nous étaient bien connus par les témoignages concordants de nombreux auteurs ecclésiastiques, par les œuvres de saint Athanase, par une lettre de ce concile lui-même à l'Église d'Antioche.

La découverte du manuscrit Borgia confirme pleinement le récit des historiens ecclésiastiques.

En ce qui touche les questions qui furent réso-

lues à Alexandrie, sous forme de commentaires ou de développements de la doctrine de Nicée, j'ai détaillé déjà dans un autre travail[1] les renseignements fournis par les contemporains, et j'en ai montré l'exactitude en les appliquant au texte copte.

Aujourd'hui, je vais publier ce texte lui-même, et je le ferai suivre d'une étude critique, approfondie surtout en ce qui se rapporte au rétablissement des actes de Nicée, qui resta la principale œuvre du concile des confesseurs. Comme je le montrerai bientôt, toutes les collections conciliaires ou canoniques lui empruntèrent ce qu'elles donnèrent de Nicée.

Mais auparavant il est bon de rappeler en quelques mots les circonstances au milieu desquelles ce concile se tint et qui rendirent nécessaire la résurrection de la plus ancienne et de la principale des assemblées œcuméniques.

Le concile de Nicée eut certainement une destinée des plus étranges, unique dans l'histoire. Réuni officiellement au lendemain des persécutions par le premier empereur chrétien, troublé d'abord par les intrigues d'une minorité factieuse, il n'en parvient pas moins à l'unanimité, ou à peu près, pour ses définitions et pour ses décisions, qui reçoivent aussitôt la sanction impériale. Il est donc proclamé

[1] *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie, d'après les textes coptes* (extrait de la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874).

sans difficulté la règle du monde chrétien; puis quand tout semble terminé, on le voit, peu de temps après sa promulgation, abandonné presque par tous, même par la plupart de ses anciens membres et de ses souscripteurs, même par l'empereur qui l'avait convoqué et solennellement confirmé. Cette inexplicable réaction fut si rapide et si violente que *le pieux* Constantin, après avoir ratifié la condamnation d'Arius, qui était le principal objet de la discussion, fit bientôt venir l'hérésiarque à sa cour, et l'accueillit très-gracieusement. Il venait de forcer l'évêque catholique de Constantinople à le recevoir à sa communion, quand par bonheur Arius mourut. En même temps, l'empereur suivait à l'égard du schismatique Mélèce une ligne de conduite identique, en dépit des prescriptions de Nicée, et il faisait déposer saint Athanase, successeur sur le siége d'Alexandrie de l'archevêque saint Alexandre, principal inspirateur du grand concile, adversaire déclaré d'Arius et de Mélèce.

Ce fut bien autre chose encore sous Constance, successeur de Constantin. A la fin de son règne, les Ariens, depuis longtemps protégés ouvertement par l'empereur, exerçaient partout une domination sans conteste. Ils occupaient tous les siéges, car ils avaient fait exiler les évêques catholiques ou les avaient, en les trompant, amenés à leur parti. Les rares confesseurs qui, comme Libère, Osius, Asterius, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, avaient osé lutter contre eux, avaient été relégués loin de leur

patrie, à l'autre extrémité de l'empire romain. Les Gaulois étaient en Égypte, les Égyptiens en Gaule. Quant à Athanase, obligé de se cacher, il s'était renfermé depuis plusieurs années dans une retraite inconnue de tous. C'est là qu'il rédigea le traité *De synodis* et beaucoup d'autres ouvrages analogues.

Le concile de Nicée était universellement abandonné. Ses actes, brûlés par les Ariens, avaient disparu; son symbole lui-même, bien que rapporté fidèlement dans plusieurs pièces authentiques, était presque oublié : dans certaines provinces on ne le connaissait plus, même de nom. C'est ainsi qu'Hilaire de Poitiers, adversaire déterminé de l'arianisme, et depuis longtemps évêque, n'en avait pas même entendu parler jusqu'au moment de son exil : « Numquam fidem Nicenam nisi exsulaturus audivi, » dit-il formellement dans son livre sur les conciles. S'il faut en croire les historiens ecclésiastiques, notamment Socrate et Sozomène, cet oubli presque universel serait allé si loin, que les Ariens auraient songé à le mettre à profit en faisant confondre la profession de foi d'un concile tenu par eux à Nicé en Thrace avec celle du grand concile universel de Nicée en Bithynie.

Cependant, une foule de conciles, se succédant chaque année et composés souvent d'un grand nombre d'évêques, accumulaient sans cesse, en se contredisant l'un l'autre, symboles sur symboles, définitions sur définitions, anathèmes sur anathèmes. Saint Athanase, dans le livre que nous

venons de citer, rapporte toutes ces décisions opposées, et il nous fait un tableau admirable de la confusion sans bornes qui en résultait. L'unité chrétienne avait disparu, car dans ce luxe exubérant de formules toujours changeantes on ne paraissait plus fixé sur une foi commune; et d'ailleurs, chacun songeant à innover, les professions de foi récentes ne pouvaient prétendre à l'autorité, à l'immuable perpétuité de la vérité traditionnelle. Il fallait sortir de ce désordre. Il fallait renoncer à suivre les imaginations fécondes des fabricateurs de symboles, et rechercher la foi des Pères pour y adhérer à jamais. Cette foi des Pères, c'était celle que toutes les églises du monde avaient fidèlement conservée comme un dépôt précieux, quand la persécution les isolait l'une de l'autre, et dont elles avaient constaté l'unité parfaite en mettant en commun toutes leurs traditions dans le grand concile de Nicée. Il fallait donc en revenir purement et simplement au texte de Nicée, à son vrai texte, reconnu tel par des témoins dignes de foi, à son symbole, qui, bien compris, suffisait à élucider tous les points litigieux, tout ce que l'Église universelle croyait et devait confesser. La doctrine en était complète, quoique formulée en peu de mots; on n'avait qu'à la bien saisir et à en déduire les conséquences pour écarter les novateurs.

Telle est la pensée fondamentale du fameux traité *De synodis*, pensée qu'Athanase exprimait encore plusieurs années plus tard, lorsqu'il écrivait au commencement de sa lettre *ad Afros* :

« Il suffit de ce qui a été confessé à Nicée, et, comme nous l'avons dit antérieurement, il n'y manque rien, tant pour la destruction de toute hérésie impie, que pour la défense et la sauvegarde des enseignements de l'Église. »

Sur ces entrefaites Julien monta sur le trône. Le nouvel empereur, par réaction contre Constance et pour faire montre de tolérance, abolit sans distinction toutes les lois et toutes les sentences portées pour cause de religion sous son prédécesseur arien. Les évêques orthodoxes purent donc, aussi bien que les autres, revenir de la relégation, de l'exil ou de leurs cachettes. Ils n'étaient pas nombreux, car, depuis près de quarante ans qu'avait été tenu le concile de Nicée, les Ariens et les semi-Ariens avaient mis à profit la faveur impériale, présentant à tous des formules captieuses que, par faiblesse, par lassitude, par amour de la paix, la plupart des évêques finissaient par signer. Parmi ces ardents confesseurs se trouvaient en première ligne Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari. Ils étaient bien connus pour leur courage, leur foi, leur zèle, et c'est pour cela que Constance les avait exilés loin de l'Occident, au fond de la Thébaïde. Lors du décret d'amnistie de Julien, ils se concertèrent entre eux, nous dit Socrate, et résolurent de subvenir aux besoins pressants du catholicisme. L'unique moyen pour arriver à ce but était, sans contredit, celui qu'avait dernièrement indiqué le *De synodis*, et tandis que Lucifer se chargeait lui-même de terminer le

schisme d'Antioche, Eusèbe, escorté d'un légat de Lucifer, dut aller rejoindre Athanase à Alexandrie, afin que, s'assemblant en concile, on pût enfin, selon les conseils du grand patriarche, confirmer et rétablir les dogmes de l'Église.

Athanase venait de rentrer en possession de son siége patriarcal. Acclamé par toute la population, qui, aussitôt après la mort de l'empereur Constance, massacra l'évêque arien, il ne tint qu'à lui de réaliser ce qu'il avait si ardemment désiré. Un concile fut donc réuni par lui avec l'assistance d'Eusèbe et du célèbre évêque arabe Asterius. Ainsi, les deux grands patriarcats d'Occident et d'Orient furent représentés, comme celui d'Alexandrie, dans la direction de cette assemblée *des confesseurs*, et de même que les Pères réunis à Nicée avaient constaté la conformité des traditions de leurs Églises, de même ceux d'Alexandrie constatèrent la conformité de leurs souvenirs mis en commun. On put donc procéder à la reconstitution de la foi de Nicée, c'est-à-dire de la foi première, dans sa formule nicéenne. On put prouver que cette foi excluait toutes les hérésies, en prenant les termes du symbole dans le sens où les avaient pris les orthodoxes du monde entier. Rétablir le texte, l'affirmer tel que l'avaient autrefois souscrit, au nom de leurs Églises, les évêques mêmes qui étaient maintenant égarés, puis l'appliquer en le commentant à la solution des questions nouvelles, tel était le but de saint Athanase, et telle fut l'œuvre du synode qu'il présida

en 362. Tous les historiens ecclésiastiques s'accordent sur ce point.

En ce qui touche l'approbation du concile de Nicée, Socrate et Sozomène nous affirment que le motif de la réunion d'Alexandrie fut de rétablir les dogmes de l'Église en confirmant les décrets de Nicée, *ἐπὶ βεβαιώσει τῶν ἐν Νικαίᾳ δοξάντων.* Le biographe contemporain d'Eusèbe de Verceil dit également : « Confirmaverunt fidem Niceni concilii ut inviolabiliter conservaretur. » Et ce n'était pas seulement une confirmation, mais encore une promulgation solennelle de tous les fragments qui nous restent du grand concile. Car, lorsque Socrate fait l'histoire de Nicée et qu'il veut par exemple parler des évêques qui ont siégé à cette assemblée, il ne peut plus recourir aux actes primitifs, déjà anéantis, mais il a soin de renvoyer à l'exemplaire original du *Synodique* d'Athanase, évêque d'Alexandrie, qui seul, dit-il, contient les noms en totalité : *ὧν εἰς πλῆρες τὰ ὀνόματα κεῖται ἐν τῷ Συνωδικῷ Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξάνδρειας ἐπισκόπου.*

Jusqu'à la découverte du manuscrit Borgia, on ne possédait plus ce Synodique de saint Athanase, comme l'ont remarqué les Bénédictins; mais on savait que les Ariens appelaient ainsi la collection des actes de notre concile de 362, tenu sous la présidence et par l'inspiration du grand défenseur de la foi, saint Athanase. Saint Grégoire de Nazianze, dans sa lettre à Clédoine, en parlant de l'adhésion que les légats d'Apollinaire donnèrent aux

délibérations d'Alexandrie, les désigne expressément ainsi : *δείξουσι δὲ πάντως ἢ διὰ τόμου συνοδικοῦ ἢ δι' ἐπιστολῶν κοινωνικῶν*. Saint Grégoire distingue ici les actes proprement dits, le *tome synodique* dont parle Socrate, des lettres de communion que notre concile adressa aux Églises catholiques. Une de ces lettres nous est parvenue dans les œuvres grecques de saint Athanase : c'est celle qui, adressée aux Antiochiens, renferme la souscription des Apollinaristes[1]. Elle est, en tout ce qui touche Nicée, complétement concordante avec les historiens, et va même jusqu'à interdire absolument toute autre profession de foi que son symbole, quelque orthodoxe qu'elle pût être[2].

Ainsi, tout ce qui restait jusqu'ici de documents antiques relatifs au concile d'Alexandrie nous montre ce concile réalisant d'abord, par la reconstitution et l'approbation de Nicée, le plan qu'avait tracé saint Athanase dans son traité sur les conciles; et, en effet, dans le tome synodal que nous rend aujourd'hui le copte, une partie très-importante par son étendue, et formant pour ainsi dire une première session, est tout entière consacrée à ce rétablissement des actes de Nicée. Restait ensuite, comme nous l'avons vu, à en faire comprendre l'esprit, à en développer la doctrine, tant

[1] Παρῆσαν δὲ καί τινες Ἀπολλιναρίου τοῦ ἐπισκόπου μονάζοντες παρ' αὐτοῦ εἰς τοῦτο πεμφθέντες.

[2] Voir *Le concile de Nicée et celui d'Alexandrie*, par M. Eugène Revillout. (Extrait de la *Revue des questions historiques*.)

sur le dogme de la Trinité que sur ceux de l'Incarnation et de la divinité du Saint-Esprit. On se mit donc à commenter et à expliquer le texte que l'on promulguait. Tel est l'objet de la seconde partie, ou seconde session d'Alexandrie, au sujet de laquelle Socrate, Sozomène, Ruffin, le biographe d'Eusèbe de Verceil et la lettre aux Antiochiens sont également dans un parfait accord avec nos actes. Nous avons étudié très au long dans un autre travail toute cette portion de l'œuvre dogmatique de notre concile, et nous aurons encore à y revenir brièvement plus loin. Cette œuvre dogmatique, adressée à toutes les Églises, acceptée avec enthousiasme, devint dès lors, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze, *la règle commune de tous les chrétiens*. Saint Athanase en fut l'inspirateur, et, dans sa biographie, le même saint Grégoire veut lui en donner tout le mérite : « solus aut cum paucis, » dit-il. Mais, répond l'historien Ruffin, si par le nombre ils étaient peu, les confesseurs d'Alexandrie, par la pureté inviolable de leur foi ils devaient compter pour beaucoup : « Pauci numero sed fidei integritate multi. »

Les questions de dogme traitées, le synode d'Alexandrie ne se sépara pas encore. La lettre aux Antiochiens le dit expressément. Les évêques égyptiens restèrent assemblés avec saint Athanase, tandis que les confesseurs appartenant à d'autres provinces, qui avaient jusque-là fait partie du concile, se dispersaient pour exécuter la mission qu'ils avaient

reçue, d'en faire partout connaître les premières décisions.

La troisième partie de nos actes coptes est essentiellement disciplinaire. C'est à elle que saint Grégoire fait allusion quand il appelle saint Athanase le *législateur des anachorètes*, et c'est elle que saint Épiphane ábrége avec une fidélité scrupuleuse à la fin du *Panarion*, comme il avait analysé la partie dogmatique à la fin de l'*Ancorat*.

Après cela nous rencontrons dans le manuscrit Borgia toute une série de lettres d'adhésion : celle de saint Paulin, qui se trouvait déjà en grec à la fin de la lettre de notre concile aux Antiochiens; celle de saint Épiphane, le célèbre prélat qui aimait tant à reproduire les décisions du Synodique; celle de l'archevêque Ruffin ou Ruffinien, auquel saint Athanase les adressa lui-même, comme on le voit dans ses œuvres. Avec ces lettres se terminent les actes du concile des confesseurs. Mais le copiste y a ajouté une réflexion mystique sur le nombre des Pères de Nicée, et à la suite il a transcrit le traité des gnomes dont nous avons déjà donné un texte plus ancien, plus pur et plus correct.

Aujourd'hui nous allons d'abord publier le manuscrit Borgia dans son ensemble, en mettant en regard, jusqu'aux gnomes exclusivement, les textes concordants que nous avons récemment découverts dans les papyrus de Turin. Puis, dans une dissertation historique et critique, nous étudierons d'une part tous ces documents et d'une autre part tous les fragments

que les collections conciliaires ou canoniques, grecques, latines, arabes, syriaques, éthiopiennes, arméniennes, etc., ont reproduits sous le nom de concile de Nicée.

Notre travail sera divisé en autant de parties que nous en avons comptées dans le manuscrit Borgia lui-même, et les traductions des textes coptes seront distribuées à leur place dans le corps de la dissertation.

La première partie, entièrement relative au rétablissement du concile de Nicée, comprendra toutes nos recherches sur les collections canoniques, que nous aurons d'abord à classer au point de vue de l'origine, avant de rapprocher de la source commune chacun de leurs emprunts nicéens.

La seconde partie sera courte. Nous la réduirons presque à la traduction du texte copte, car nous avons déjà traité ce sujet dogmatique dans un autre mémoire.

A la troisième partie, sur la vie des fils de l'Église, se rattache naturellement une étude sur les origines égyptiennes du cénobitisme et du monachisme.

Là s'arrête l'œuvre propre du concile des confesseurs; mais nous terminerons notre examen du manuscrit Borgia par un coup d'œil sur les lettres d'adhésion et sur ce traité des gnomes si intéressant sous tant de rapports.

Nota. Pour différentes raisons, les textes qui devaient être imprimés ici seront rejetés plus loin.

DISSERTATION CRITIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

RÉTABLISSEMENT DES ACTES DE NICÉE.

CHAPITRE PREMIER.

TEXTES NICÉENS RECONSTITUÉS DANS LES ACTES D'ALEXANDRIE.

La première partie des actes du concile des confesseurs, consacrée exclusivement à Nicée et que nous allons étudier dans ce chapitre, est bien certainement une des œuvres qui ont joué dans l'histoire religieuse du monde le rôle le plus rapide et le plus décisif.

Non-seulement c'était une reconstitution de Nicée, mais c'en était en même temps l'apologie.

Ceux qui reçurent mission d'aller porter ces textes dans toutes les provinces, Eusèbe de Verceil et Asterius, étaient tellement pénétrés de la pensée de saint Athanase qu'ils étaient venus le trouver d'eux-mêmes à Alexandrie pour réaliser en commun le plan développé par lui. Ils étaient donc parfaitement en mesure de suppléer de vive voix à la brièveté de la rédaction, d'en faire comprendre les motifs, saisir l'esprit et la portée, et de s'en servir pour confondre les détracteurs du grand concile.

Nous avons raconté ailleurs avec quelle promptitude, véritablement surprenante, ils réussirent à accomplir leur tâche. En quelques mois la conversion était complète. La formule de Nicée, si méprisée ou délaissée naguère, était proclamée, en Orient tout aussi bien qu'en Occident, la règle immuable et éternelle de la foi. La doctrine des Pères réunis à Nicée, telle qn'on là trouvait dans les actes d'Alexandrie, était maintenant acceptée par toutes les églises, et toutes faisaient des emprunts plus ou moins étendus à ces actes eux-mêmes dans leurs collections conciliaires ou canoniques.

Nous aurons bientôt à faire l'histoire de ces emprunts; mais auparavant il faut se rendre un compte exact du texte primitif, que le copte nous restitue, en l'examinant alinéa par alinéa et en s'inspirant, autant que possible, comme Asterius et Eusèbe de Verceil, de l'esprit de saint Athanase.

Telle qu'elle subsiste encore entre les deux lacunes qui la limitent aujourd'hui, cette partie du manuscrit Borgia commence au milieu du symbole et se termine au sixième canon. Entre le symbole et les canons elle comprend une sorte de glose apologétique assez étendue, suivie d'une liste des évêques qui avaient souscrit à Nicée.

Dix-huit pages ont disparu avant ce qui reste du symbole, car le premier fragment du manuscrit Borgia ne part que du feuillet 19. Ces dix-huit pages contenaient d'abord sans doute, c'est de règle dans tous les synodes, le récit de l'ouverture du concile

d'Alexandrie avec la date et les noms des Pères présents, puis les motifs de la réunion, l'introduction des questions importantes, les interrogations préliminaires, les explications préparatoires, les considérations décisives d'où devaient découler les résolutions prises et les rédactions arrêtées par les Pères.

Nous savons par les historiens, par la lettre du concile lui-même au synode d'Antioche et par les lettres d'adhésion reproduites à la fin de nos actes coptes, que les confesseurs d'Alexandrie eurent d'abord à s'expliquer sur les acceptions différentes d'un même terme théologique que tous n'employaient pas d'une même manière. Ils reconnurent que, tous, ils étaient d'accord sur leurs croyances, et que la doctrine traditionnelle leur étant également commune, ils pouvaient procéder à l'unanimité, comme les Pères du premier concile universel. Ils résolurent de s'en tenir à la rédaction du symbole arrêtée par ce grand concile, en repoussant toute autre formule, quelque orthodoxe qu'elle pût paraître, et alors même qu'elle semblerait plus complète sur quelques points. Il importait *de couper court aux fabricateurs de symboles*, aux novateurs de toute espèce, même les mieux intentionnés, qui jetaient le trouble dans les consciences, la division dans les esprits par de vaines questions de mots. Il était urgent d'en revenir à l'unité de la tradition perpétuelle et universelle, en en rétablissant la première formule œcuménique comme une base inébranlable pour la doctrine.

Ces motifs sont indiqués dans la lettre au synode d'Antioche et dans les lettres d'adhésion. Ce sont les mêmes qu'Athanase avait fait valoir si éloquemment dans son traité *De synodis* et dans plusieurs autres écrits. Il n'est pas douteux qu'ils figuraient, avec des développements plus ou moins étendus, dans les pages perdues. Ils y servaient d'introduction, pour ainsi dire, à la reconstitution du concile de Nicée, dont ils démontraient la nécessité incontestable.

A la page 19, nous sommes au milieu du symbole de Nicée. Ce symbole est répété plus loin dans les actes d'Alexandrie, comme il est répété deux fois dans les actes de Chalcédoine. Il est donc aisé de suppléer ce qui manque ici du texte copte et de constater la concordance absolue de cette version avec toutes les versions latines, grecques, arabes, arméniennes, etc. Nous traduisons littéralement :

(*Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur des choses visibles et invisibles, et en un Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, qui est engendré fils unique du Père, c'est-à-dire de la substance du Père,*) « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, par lui engendré et non fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites, qui est descendu pour nous, hommes, et, pour notre salut, a pris chair, s'est fait homme, est mort, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux; et nous croyons au Saint-Esprit.

« Ceux qui disent qu'il fut un temps où le fils n'était pas, ou qu'il n'était pas avant qu'il fût engen-

dré, ou qu'il fut fait du néant, ou d'une autre hypostase, ou d'une autre substance, disant du Fils de Dieu qu'il est une créature ou qu'il change, ceux-là, l'Église catholique les anathématise. »

Le symbole est suivi d'une clause officielle qui paraît également appartenir au concile de Nicée : « Ainsi il a plu aux évêques assemblés en saint concile pour la foi. » Cette formule, pour ainsi dire sacramentelle, qui se rencontre dans une multitude de décrets analogues, termine le premier texte nicéen.

Après cela vient un morceau qui n'appartient plus à Nicée, mais aux confesseurs réunis à Alexandrie.

Ceux-ci ajoutent en leur propre nom, pour mieux démontrer l'importance du symbole qu'ils ont reproduit et qu'ils commenteront plus tard :

« Telle est la foi qu'ont établie nos Pères, d'abord contrairement aux blasphèmes d'Arius qui dit que le Fils de Dieu est une créature, puis contrairement à tous les autres hérétiques, Sabellius, Photin, Paul de Samosate, Valentin et Marcion. »

De ces hérétiques, quelques-uns, comme Photin, étaient postérieurs à Nicée; d'autres, comme Sabellius, oubliés à Nicée, l'histoire nous l'indique, avaient été condamnés depuis. Les adversaires de Nicée se servaient même de ces exemples pour montrer que le symbole était insuffisant et incomplet. Les Pères d'Alexandrie affirment le contraire, et c'est en se mettant d'abord en communion avec les Pères jadis assemblés à Nicée que, d'après eux et avec eux, ils condamnent tous les hérétiques :

« Et nous anathématisons, continuent-ils, tous ces hérétiques qui se sont réunis contre l'Église catholique, *ceux-là qu'ont condamnés* les trois cent dix-huit évêques assemblés (à Nicée) et dont tels sont les noms, les provinces et les villes.

« Les zélés serviteurs de Dieu ont mis tout leur soin à écrire les noms des Orientaux, car les Occidentaux n'ont pas communauté avec eux en ce qui touche les hérésies. »

En effet, nous le savons par Hilaire de Poitiers et par beaucoup d'autres témoignages, les Églises d'Occident étaient restées au fond beaucoup plus orthodoxes que les Églises d'Orient. Tandis que ces dernières étaient peuplées d'Ariens et d'*Ariomanes*, pour nous servir du terme de saint Athanase, c'est-à-dire d'évêques qui avaient eu l'esprit troublé par l'arianisme et repoussaient la foi en une trinité composée de trois personnes coéternelles, consubstantielles et égales, les Occidentaux, au contraire, conservaient toujours cette foi, même ceux d'entre eux qui avaient signé par intimidation des formules captieuses. C'était donc surtout à l'égard des Orientaux qu'il importait de bien établir, par des noms avec indications de siéges et de provinces, l'universalité complète de cette foi, proclamée à Nicée dans un symbole admis par un consentement unanime.

Il devenait clair ainsi que, comme le dit ailleurs saint Athanase, les évêques d'Orient, en condamnant Nicée, condamnaient le passé de leurs Églises et condamnaient *leurs pères*. Ils rompaient avec les tradi-

tions, avec la filiation, fictive mais touchante, qui unissait chaque évêque à son prédécesseur. Dans la polémique si habile de saint Athanase, cet argument a joué un rôle considérable.

D'ailleurs à quoi bon vouloir innover, à quoi bon s'écarter des Pères, puisque ces Pères avaient pour ainsi dire prévu et implicitement repoussé tout l'ensemble des hérésies antérieures et postérieures?

Ici se dressait une objection, à laquelle il fallait répondre.

Le Libyen Sabellius, déjà nommé plus haut, était antérieur à Nicée. Selon Socrate, le grand Osius de Cordoue eut même à lutter contre ses doctrines, quand en 320 il fut envoyé à Alexandrie par l'empereur Constantin afin d'apaiser le tumulte excité par Arius : « Et pourtant, poursuit le même historien, le concile de Nicée, qui s'assembla peu après, ne dit pas un seul mot sur cette question. »

Or l'hérésie de Sabellius était diamétralement contraire à celle d'Arius, que les Pères de Nicée avaient condamné et déposé. Leurs adversaires, les Ariens surtout, eurent soin d'en conclure qu'ils tendaient au sabellianisme, et que les mots *consubstantiel au Père* avaient été écrits dans un sens sabellien.

Cette imputation de sabellianisme, qui était l'arme principale contre les partisans du symbole de Nicée, devait dès l'abord être écartée d'une manière expresse et formelle. Aussi les Pères d'Alexandrie, non contents d'avoir désigné Sabellius comme hérésiarque dans l'alinéa précédent, crurent-ils devoir insister

en ces termes en développant leurs premiers anathèmes :

« Car n'honorant pas une personne unique, comme Sabellius, qui dit du Père qu'il est aussi le Fils et aussi le Saint-Esprit, mais, comme l'écrit primordial qui a été établi dans le concile de Nicée, confessant que un est le Père en vérité, un le Fils en vérité, un le Saint-Esprit en vérité, nous anathématisons aussi, etc. »

Dans ce membre de phrase les Pères d'Alexandrie font ressortir l'opposition de la doctrine sabellienne avec le dogme nicéen de la distinction des trois personnes en un seul Dieu. Mais ils n'auraient pu s'arrêter là sans paraître attacher trop d'importance à une accusation absurde. Ils continuent donc :

« Nous anathématisons aussi ceux qui disent, comme Paul de Samosate, que le Fils de Dieu n'existait pas avant la vierge Marie, mais qu'il commença à exister par sa génération selon la chair, et qu'autre est le Fils de Dieu, autre le verbe de Dieu étant avec le Père de toute éternité, par qui toutes choses sont, qui s'est incarné et fait homme dans la vierge Marie. Nous anathématisons aussi ceux qui professent trois dieux, ceux qui renient le Verbe, c'est-à-dire le Fils de Dieu, comme n'étant pas. »

On le voit, ce ne sont plus les noms des hérétiques, comme dans la première partie de notre glose, mais leurs opinions erronées qui sont surtout énumérées ici ; et la doctrine de Sabellius, bien que mise en première ligne, bien qu'étant certainement

le motif principal de tout ce paragraphe, ne reçoit pourtant pas l'honneur d'une réfutation spéciale dans une phrase séparée.

Comme conclusion, les Pères d'Alexandrie ajoutent :

« Sur toutes ces choses, nous anathématisons toutes les hérésies que nous avons dites et la manie pleine d'impiété des Ariens. »

Toutes ces hérésies, ils l'ont déclaré et répété, ils les anathématisent d'après Nicée, en ne consultant que Nicée. Nicée n'avait-il pas, en effet, confessé l'unité de Dieu en disant : « Nous croyons en un seul Dieu; » n'avait-il pas confessé la Trinité en disant que ce Dieu comprend le Père, le Fils et le Saint-Esprit; l'incarnation, en disant que le Fils s'est fait homme pour notre salut et est mort pour nous? Par conséquent le même n'est pas Père, Fils et Saint-Esprit. Par conséquent aussi il n'y a pas trois dieux, mais trois personnes coéternelles, et le Fils qui s'est incarné en Marie est le même que le Verbe qui est avec Dieu de toute éternité.

Le symbole de Nicée, tout en évitant de nommer les personnes, condamne donc tout aussi nettement, suivant les Pères d'Alexandrie, les hérésies de Sabellius, Paul de Samosate, etc., que celle d'Arius, qui, lui non plus, n'est pas expressément nommé dans l'anathème spécialement dirigé contre ses erreurs.

« Le concile de Nicée, écrivait encore quelques années plus tard saint Athanase dans sa lettre *ad*

Afros, est véritablement *la table inscrite de la loi contre toutes les hérésies*. Lui-même il réfute ceux qui blasphèment contre l'Esprit-Saint et le disent créature. Car les Pères, après l'exposition de foi sur le Fils, ajoutent aussitôt : «Et nous croyons en un Esprit-Saint.» De sorte qu'ayant confessé une foi parfaite et pleine en la Sainte-Trinité, ils produisent publiquement ainsi l'*authentique* de la foi chrétienne et les enseignements de l'Église catholique.

La foi des confesseurs réunis avec Athanase à Alexandrie dans un même esprit n'est donc et ne peut être que la foi de Nicée; leur symbole, que le symbole de Nicée. Ils ne font et ne feront que commenter Nicée : plus tard, dans la seconde session, lorsqu'ils développeront avec plus de détail la doctrine catholique sur les questions nouvellement débattues; à présent déjà dans cette glose et dans leurs anathèmes. Les Pères de Nicée parlent avec eux, par leur bouche, et ils ont le droit de s'écrier, comme confirmation de tout ce qu'ils viennent de dire :

«Au sujet de la foi, il a plu encore ainsi (ou plutôt *il a paru bon et manifeste*, ⲁⲥⲁⲟⲕⲉⲓ) à ceux qui se sont assemblés dans le grand concile.»

Ce sont à peu près les termes mêmes de la formule officielle primitive qui clôt dans nos actes le symbole de Nicée et que nous avons rencontrée plus haut : «Il a plu ainsi (ⲁⲥⲁⲟⲕⲉⲓ) aux évêques qui se sont assemblés en saint concile au sujet de la foi.» La glose n'étant aux yeux de ses rédacteurs que l'explication ou mieux l'*application* du symbole, il était

tout naturel qu'on les réunît par un lien étroit, indissoluble, en répétant les expressions qui, dans les conciles comme dans les anciennes assemblées populaires, terminaient tous les décrets, toutes les résolutions importantes. *Δέδοκται τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ*, aurait dit Démosthène.

Remarquons seulement que dans la formule propre de Nicée l'assemblée était naturellement désignée par une expression toute de style ecclésiastique, qui s'appliquait également à toutes les réunions d'évêques : « Le saint concile, le *saint synode.* » En y revenant, au contraire, en leur propre nom, les confesseurs d'Alexandrie pouvaient exprimer leur admiration pour Nicée par une expression moins banale, plus emphatique, et ils ont écrit : *le grand concile.*

Le grand concile : ce nom s'appliquait bien au premier concile œcuménique. Comme l'a démontré saint Athanase dans vingt passages de sa longue controverse, en le comparant aux nombreux conciles hétérodoxes qui l'avaient suivi, il était *grand* non-seulement par le nombre des signataires, mais par leur immense autorité, par les traditions ininterrompues qu'ils représentaient, par l'absence complète de toute pression impériale, et surtout par l'accord à peu près unanime de ces évêques venus de tous les points du monde se réunir et confesser leur foi dans les premiers moments de la paix de l'Église. *Il leur a plu* à tous *ainsi*, tous ils ont signé le symbole, et non point comme on signe une feuille

de présence, mais en faisant expressément acte de foi. Ils ne se sont point bornés à la phrase collective dans laquelle ils disaient qu'*il leur plaisait ainsi;* chacun d'eux a écrit à côté de son nom : *Je crois ainsi.* Leur adhésion, absolument libre et volontaire, n'admettait donc aucun faux-fuyant, aucune restriction mentale; s'ils avaient *ainsi* inscrit leurs noms, c'était bien qu'ils croyaient *ainsi.* Ce point important, les Pères d'Alexandrie tiennent à le mettre hors de conteste; car, parmi les Pères de Nicée, quelques-uns ont plus tard faibli : ils ont signé d'autres symboles ou abandonné quelque expression, critiquée surtout par les Ariomanes, telle que le mot *consubstantiel;* leur opinion alors a paru hésitante et flottante. Il faut donc établir qu'elle était ferme, alors qu'ils confessaient avec les autres Pères la foi universelle et que le symbole de Nicée leur en paraissait l'expression exacte.

Après la phrase : « Au sujet de la foi il a encore paru ainsi à ceux qui se sont assemblés dans le grand concile, » notre texte continue immédiatement : « et ils ont souscrit ainsi à la foi orthodoxe, les évêques, chacun des évêques de chacune des villes et des provinces : *Je crois ainsi.* »

Ce n'est pas tout. Les Pères d'Alexandrie tiennent à appuyer de quelques exemples la vérité de ce qu'ils avancent; et, dans ce but, ils reproduisent intégralement la souscription formelle d'Osius et des légats du pape, avant de commencer la liste, purement nominale, des autres souscripteurs énumérés par

eux. Cette liste ne comprend guère que deux cent trente noms environ sur trois cent dix-huit. En réunissant leurs souvenirs, ceux des Pères d'Alexandrie qui, comme Athanase, avaient, une quarantaine d'années plus tôt, assisté, avec Alexandre, au fameux concile, n'étaient pas parvenus à s'en remémorer un plus grand nombre. D'ailleurs, comme nous l'a appris la première partie de la glose, ces *zélés serviteurs de Dieu* n'avaient pas mis autant de zèle à retrouver les noms des évêques d'Occident, qui occupaient des siéges éloignés, avaient eu avec eux des rapports moins fréquents, puisqu'ils parlaient une autre langue, et dont les Églises, d'ailleurs, n'avaient pas adopté les hérésies nouvelles, dominantes dans l'Orient.

Voici comment notre texte copte introduit, en guise de complément de la glose, la liste qu'il donne : « Déclaration des évêques du concile de Nicée au sujet de la foi.

« Tels sont les noms des évêques qui ont souscrit, de ceux-là qui se sont assemblés à Nicée et ont souscrit à la foi orthodoxe :

« D'Espagne. — Osius de la ville de Cordoue : « Je « crois ainsi : comme il est écrit ci-dessus. »

« Becon et Innocent, prêtres : « Nous avons sous- « crit pour notre évêque qui est celui de Rome. — Il « croit ainsi : comme il est écrit ci-dessus. »

A partir de ce point, les Pères d'Alexandrie ont jugé qu'il serait oiseux et inutile de multiplier les exemples de la formule : « Je crois ainsi. » Dans la

suite de leur rédaction, ils ont pensé ne devoir plus faire figurer que les noms et les indications de siéges. C'est alors que, comme méthode mnémotechnique, pour mieux éviter les oublis, ils ont eu recours à un classement systématique, étranger aux actes eux-mêmes dressés pendant la tenue des conciles et où, généralement, les noms sont plus ou moins mêlés, car ils y viennent selon l'ordre un peu fortuit des signatures. Ici, au contraire, les évêques ont été rangés par provinces, et ces provinces disposées suivant leur situation géographique par rapport à l'Égypte. Après l'Égypte avec ses dépendances, nous trouvons, comme dans un voyage, la Palestine, les deux Syries et l'Arabie, la Mésopotamie, la Cilicie, la Cappadoce, les deux Arménies, le Pont, la Paphlagonie, la Galatie, l'Asie, la Lydie, la Phrygie, la Pisidie, la Lycie, la Pamphylie.

C'est à cette dernière province que nous arrête une seconde lacune du manuscrit Borgia.

Mais la perte est sans importance, car, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la liste rédigée à Alexandrie et qui, du temps de l'historien Socrate, était déjà la seule que l'on pût consulter pour retrouver les noms des Pères du premier concile œcuménique, cette liste a été copiée, en y conservant très-exactement l'ordre systématique des diverses provinces, dans un grand nombre de collections canoniques encore subsistantes. Nous la possédons tant en grec et en syriaque qu'en latin; partout elle est jointe à des fragments plus ou

moins étendus de la glose précédente, et aux canons qui la suivaient dans le texte copte.

Reprenons l'examen du manuscrit Borgia.

Le dernier feuillet qui nous reste de l'énumération des évêques souscripteurs porte le n° 26, et nous ne trouvons plus d'autres pages numérotées avant celle qui porte le chiffre 47. Ce serait donc un intervalle de vingt pages, si nous rejetions à la fin, ainsi que l'a fait Zoéga, un autre fragment de quatre feuillets dont les numéros ont disparu dans une déchirure.

Mais ces quatre pages, dans lesquelles se trouve une partie des canons de Nicée, ont bien certainement ici leur place. En effet, les canons devaient sans aucun doute suivre les souscriptions dans les actes d'Alexandrie, comme elles les accompagnent dans toutes les collections qui ont copié ces actes et dont nous traiterons dans le chapitre suivant.

Ainsi notre grande lacune se trouve réduite à seize pages, et nous voyons qu'elle devait comprendre d'abord la fin de la liste des Pères de Nicée, puis toute la partie des canons qui ne se rencontre pas dans nos quatre feuillets sans numérotage.

Il est facile de calculer d'une manière approximative l'espace que devaient occuper ces textes bien déterminés, car nous en connaissons à peu près la longueur d'après les traductions latines, par exemple. Ces traductions sont assez fidèles pour la liste et pour les canons.

La partie de la liste copte de souscriptions que

nous possédons encore, et qui s'arrête à la Pamphylie, forme cinq pages dans le manuscrit, et ces cinq pages représentent cent quatre-vingt-une lignes dans l'édition latine d'Hardouin. Trente-six lignes de cette édition correspondent donc à une page de l'exemplaire copte, et comme il manque dans le copte quatre-vingt-sept lignes du latin, nous devons évaluer les noms qui font défaut à deux pages et demie pour le moins, car chaque alinéa du copte comprend une province, tandis qu'en latin chaque nom est mis à la ligne. Or, vers la fin de la liste, un même nombre de noms correspond à un plus grand nombre de provinces que vers le commencement, où il s'agit de l'Égypte et des pays environnants.

Pour les canons au contraire, les alinéas du latin et ceux du copte étant les mêmes, les chances d'erreur sont beaucoup moindres et égales dans les deux sens.

Une partie du premier canon, les deuxième, troisième, quatrième et cinquième canons, et une partie du sixième, font dans le copte quatre pages. Ce qui leur correspond dans le latin occupe quatre-vingt-neuf lignes de l'édition Hardouin. C'est une moyenne de vingt-deux lignes du latin pour une page copte. Or tout le reste des canons occupe deux cent vingt et une lignes dans le latin, ce qui correspond à dix pages du texte copte.

En ajoutant donc le total général de douze pages et demie aux quatre pages dont nous parlions tout

à l'heure, l'inconnue de notre lacune n'est plus que de trois pages et demie. L'erreur de ce calcul approximatif ne saurait être bien considérable.

Qu'y avait-il dans ces trois pages et demie? C'est ce que nous essayerons de préciser un peu plus loin. Peu de chose entre les souscriptions et les canons. Tout au plus peut-on supposer là une très-courte glose introductive et explicative du genre de celle qui se trouvait entre le symbole et les souscriptions. Mais, beaucoup moins importante comme sujet, elle ne pouvait guère être longue. Après les canons il reste donc environ deux à trois pages, qui se rapportaient certainement au début de la seconde session, que nous étudierons bientôt.

Mais auparavant il nous faut étudier tous les dérivés latins, grecs, syriaques, arabes, etc., de cette partie de nos actes d'Alexandrie.

CHAPITRE DEUXIEME.

LES OMISSIONS INTENTIONNELLES DANS LE RÉTABLISSEMENT DES ACTES DE NICÉE.

La restauration des actes de Nicée était restée intentionnellement incomplète. Par exemple, parmi les décisions du premier synode œcuménique, le concile des Confesseurs, présidé par saint Athanase, n'avait pas pensé qu'il fût bon de faire figurer celles qui regardaient l'admission à la communion des anciens schismatiques d'Égypte, les Méléciens. Cette mesure, dont parlent avec détails Eusèbe de

Césarée et les autres monuments contemporains, avait eu pour résultat de donner des forces aux ennemis de saint Athanase. Les Méléciens s'étaient de suite réunis aux Eusébiens et aux semi-ariens dans leur lutte contre le successeur de saint Alexandre, et cela en s'appuyant sur un décret de Nicée qui paraissait rendu en leur faveur. Aussi saint Athanase, qui rapporte tous ces faits dans son Apologie contre les Ariens, ne peut-il s'empêcher de s'écrier à propos de ce décret[1] : « Plût à Dieu qu'il n'eût pas eu lieu ! » D'ailleurs, en 362 il n'était plus question du schisme de Mélèce. A quoi bon en rappeler le souvenir ?

Le décret de Nicée relatif au jour de la célébration de la Pâque se rapportait également à des dissentiments actuellement oubliés. Toutes les Églises du monde étaient maintenant d'accord avec les Pères du grand concile pour la fixation de ce jour. Les Syriens eux-mêmes, dans un concile semi-arien, à Antioche, avaient adopté sur ce point la discipline universelle, abandonnant leurs traditions locales. Ils avaient tenu à confirmer expressément dans leurs canons, sur ce seul article, les décisions du concile de Nicée, alors qu'au contraire ils semblaient les infirmer sur tout le reste[2]. S'arrogeant

[1] *Opera sancti Athanasii*, édition bénédictine, t. I, p. 187.

[2] Eusèbe de Césarée, le célèbre semi-arien, agit de même dans son histoire à propos de Nicée. Il parle longuement de la question de la Pâque et ne dit pas même un mot du symbole. On n'en trouve mention que dans une lettre aux habitants de Césarée, dans la-

ainsi un rôle de juges, ils avaient voulu paraître impartiaux en approuvant le premier concile sur une question de discipline indifférente. Les confesseurs d'Alexandrie ne crurent pas qu'il était utile de revenir sur ce sujet.

Au contraire, les vingt canons qui furent promulgués de nouveau étaient bien loin d'avoir perdu, après quarante ans écoulés, tout leur intérêt d'actualité primitif. Tous avaient encore leur côté pratique, et dans l'occurrence, sous un empereur apostat, quelques-uns d'entre eux, dans la rédaction que nous ont conservée les actes d'Alexandrie, devenaient, comme nous le verrons, des armes puissantes contre le polythéisme renaissant.

La situation était la même sous Julien que sous Licinius, et quand Licinius était flétri comme un tyran, quand les souvenirs de ses persécutions plus ou moins déguisées étaient évoqués de nouveau, quand l'indignité des chrétiens qui avaient cédé à ses menaces ou à ses avances était proclamée en termes des plus énergiques, c'était Julien qu'il s'agissait d'atteindre. Bien que tout ceci eût pu paraître au premier coup d'œil avoir été d'une application non moins temporaire que les articles concernant les Méléciens, ce ne devait pas être omis.

Le choix se fit donc à Alexandrie, et désormais il subsista tel dans toutes les collections canoniques du monde.

quelle Eusèbe s'excuse d'avoir souscrit à ce symbole et qu'a publiée saint Athanase.

Aucune ne nous donne le texte des décisions relatives à Mélèce et à ses partisans ou à la Pâque. Et déjà à l'époque du sixième concile de Carthage il en était ainsi, car, lorsque les évêques d'Afrique, en discussion avec la papauté sur un canon, s'adressèrent aux Églises d'Orient pour en obtenir tout ce qu'elles possédaient de Nicée, le patriarche de Constantinople, Atticus, après une traduction latine du symbole et des vingt canons, ajouta, pour être complet et ne rien omettre de ce qu'il savait concernant le grand concile[1] : « XXI. Igitur episcopi, cum de his omnibus, prout divinarum legum reverentia poposcerat, decrevissent; sed et de observatione Paschae *antiquum* canonem, per quem nulla de reliquo varietas oriretur ecclesiis, sanctum concilium tradidisset; omnibus rite dispositis, ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque servata est. *Haec de ecclesiastica historia necessario credimus inserenda.* » Ainsi déjà en 419, quand on voulait mentionner le vieux décret sur la Pâque, on était obligé d'avoir recours à l'histoire ecclésiastique et non aux collections canoniques. Il n'existait, dans sa rédaction primitive, pas plus dans la version improprement appelée Cécilienne[2], et qui fut également lue dans le sixième concile de Carthage,

[1] Voir les actes du sixième concile de Carthage.

[2] Vers l'année 369, les Africains ne savaient pas encore ce que pouvait bien être Nicée, et saint Athanase, dans sa lettre *ad Afros*, est obligé de leur expliquer longuement l'histoire de ce concile, les motifs de sa réunion et les décisions prises par lui, tant sur la foi que sur la Pâque, etc. Saint Augustin nous raconte aussi que pen-

que dans aucune autre, car toutes provenaient uniquement du Synodique de saint Athanase. Pour le donner il fallait donc le reconstruire d'après des documents extrinsèques.

C'est ce que fit aussi plus tard, sous une forme purement historique, l'auteur du décret pascal récemment retrouvé par le savant cardinal Pitra dans un manuscrit méthodique grec de droit ecclésiastique[1]. Les Arabes s'emparèrent à leur tour de cette rédaction, en la modifiant de nouveau et en faisant parler à la première personne les Pères de

dans bien des années il connaissait si peu les canons de Nicée, qu'au début de son épiscopat il les transgressa par ignorance.

[1] Voici le texte du document que le cardinal Pitra a publié dans le *Spicilegium Solesmense*, tome IV, page 541 :

Τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ περὶ τοῦ ἁγίου Πάσχα.

Πέπρακται δὲ οὕτως τὰ δόξαντα πᾶσι τοῖς ἐν τῇ ἱερᾷ συνόδῳ συνειλοῦσιν, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ θεοσεβοῦς καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου, ὃς οὐ μόνον συνήγαγε τοὺς προειρημένους ἐπισκόπους εἰς ταὐτὸν, εἰρήνην ποιούμενος τῷ ἔθνει ἡμῶν, ἀλλὰ γὰρ καὶ συμπαρὼν τῇ τούτων συνηγορίᾳ συνεξέτασε τὰ συμφέροντα τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ· ἐπειδὴ τοίνυν, ἐξεταζομένου τοῦ πράγματος περὶ τοῦ δεῖν συμφώνως ἄγειν τὸ Πάσχα ἅπασαν τὴν ὑπ' οὐρανόν, εὑρέθη τὰ τρία μέρη τῆς οἰκουμένης συμφώνως ποιοῦντα Ῥωμαίοις καὶ Ἀλεξανδρεῦσιν, ἓν δὲ καὶ μόνον κλίμα τῆς Ἀνατολῆς ἀμφισβητοῦν· ἔδοξε, πάσης ζητήσεως περιαιρεθείσης καὶ ἀντιλογίας, οὕτως ἄγειν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν τῇ Ἀνατολῇ ὡς ἄγουσι Ῥωμαῖοι καὶ Ἀλεξανδρεῖς καὶ οἱ λοιποὶ πάντες, πρὸς τὸ πάντας ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ὁμοθυμαδὸν ἀναπέμπειν τὰς εὐχὰς τῇ ἁγίᾳ ἡμέρᾳ τοῦ Πάσχα. Καὶ ὑπέγραψαν οἱ τῆς Ἀνατολῆς ὡς διαφωνοῦντες πρὸς τοὺς ἄλλους.

Nous donnons plus loin la rédaction arabe transformée de ce décret, que commente avec sa science habituelle dom Pitra. Remarquons seulement que le mot *décret* n'est pas dans le texte de ce morceau d'histoire.

Nicée. Mais nous avons là évidemment affaire à des compositions qui ne sont représentées par rien dans les sources antiques.

Et pourtant cette omission de tout canon pascal dans le Synodique était tellement la conséquence d'un plan préconçu, qu'un an environ avant le concile d'Alexandrie, lors de la rédaction du *Traité sur les synodes*, saint Athanase, rappelant encore le texte primitif de ce canon, en citait les premiers mots dans sa discussion avec les Ariomanes. Nous savons ainsi qu'il commençait par les mots : Ἔδοξε τὰ ὑποτετάγμενα, qu'on ne retrouve en aucune façon dans la note grecque publiée par le cardinal Pitra.

Le concile d'Alexandrie ne prétendait pas faire œuvre d'érudit. Il n'avait pas voulu seulement colliger de vieilles copies ou d'anciennes notes, mais surtout il avait en vue la lutte de l'orthodoxie contre l'hérésie et le paganisme. Le côté pratique le préoccupait uniquement; le reste l'inquiétait peu. Et désormais ce que dans Nicée il avait négligé comme inutile disparut sans presque laisser de traces.

Au contraire, ce qu'il avait promulgué fut partout reproduit, comme nous allons le voir dans les chapitres suivants. Toutes les collections antiques nous donnent également les vingt canons publiés à Alexandrie et un grand nombre y ajoutent, avec le symbole, la liste des évêques, telle que l'avait donnée le Synodique d'Alexandrie, et des morceaux plus ou moins étendus de la glose apologétique dont les Pères de 362 avaient accompagné ces textes.

CHAPITRE TROISIEME.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR LES COLLECTIONS CANONIQUES QUI REPRODUISENT DES TEXTES NICÉENS.

Il est temps d'esquisser rapidement, du moins en ce qui touche Nicée, l'histoire des diverses collections canoniques. Dans ce but, nous avons revu les nombreux manuscrits grecs, latins, arabes, syriaques de la Bibliothèque nationale. Nous nous sommes beaucoup aidé des remarquables travaux des frères Ballerini, des érudites recherches de M. le Dr Maassen, de la belle collection de canons grecs publiée par le savant et bienveillant cardinal Pitra, des opuscules sur Nicée de MM. Cowper, Lenormant, etc. et de plusieurs autres publications modernes. Mais nous devons dire que, après avoir étudié avec soin ces documents, nous avons dû faire table rase des systèmes d'interprétation critique antérieurs, même et surtout de celui des frères Ballerini, qui, après avoir avoir établi les premiers une excellente classification des manuscrits latins, en ont tiré les conclusions historiques les moins soutenables. Quant au Dr Maassen et au cardinal Pitra, ils n'ont pas abordé ce côté de la question.

§ 1er. Collections premières.

Pour se faire une juste idée de toutes les collec-

tions canoniques et de leurs sources, il faut d'abord se rappeler les circonstances au milieu desquelles elles ont été rassemblées.

Commençons par l'Orient.

Les Orientaux s'étaient montrés toujours et partout les principaux adversaires d'Athanase et du concile de Nicée. C'étaient eux qui avaient, dès l'abord, élevé concile contre concile, déposant de leurs siéges les prélats orthodoxes sous des prétextes mensongers; c'étaient eux qui s'étaient séparés, à Sardique, lorsque les évêques occidentaux avaient voulu réhabiliter le grand patriarche d'Alexandrie; c'étaient eux qui avaient eu l'art d'imaginer des formules captieuses et de faire abandonner Nicée pour une apparence de conciliation. Nous avons vu ailleurs [1] qu'à la suite du concile d'Alexandrie, lorsque le mouvement provoqué par saint Athanase fut devenu irrésistible, les Églises d'Orient restèrent les dernières à accepter la foi de Nicée, et encore le firent-elles avec certaines explications, certaines distinctions, certaines réserves qui, rappelant celles d'Eusèbe de Césarée [2], devaient médiocrement satisfaire Athanase. Jusque-là, elles étaient si éloignées de la créance des Égyptiens et des Occidentaux qu'Hilaire de Poitiers, ayant vécu en Orient plusieurs années, avait pu dire n'y avoir vu

[1] *Le concile de Nicée et celui d'Alexandrie* (extrait de la *Revue des questions historiques*).

[2] Voir la lettre d'Eusèbe de Césarée, rapportée par saint Athanase dans son Traité sur les décrets du concile de Nicée.

parmi les évêques que *deux chrétiens*, c'est-à-dire deux orthodoxes.

A ce moment, l'Église d'Antioche s'était déjà fait une collection de canons, comprenant les décisions prises, sous la présidence du patriarche d'Antioche, dans trois petits synodes locaux d'une douzaine d'évêques, puis celles du concile semi-arien d'Antioche de la dédicace, qui reçut à sa communion les Eusébiens et les Ariomanes, n'accepta de Nicée que le décret sur la Pâque, comme nous l'avons dit, et fit, contrairement à son symbole, plusieurs professions de foi, généralement adoptées par les Ariens. En dernier lieu venait un concile, probablement arien aussi, du même patriarcat : le concile de Laodicée. Telle était la forme primitive de ce *codex*, que dut commenter sans doute l'oriental Sabinus, dans son livre *sur les synodes*, écrit en réponse [1] à celui d'Athanase et dans lequelil traitait les Pères de Nicée d'ignorants et de radoteurs.

Lorsque vint le jour où le *grand concile*, tel qu'il avait été rétabli par les Pères d'Alexandrie, eut été adopté et acclamé par la plupart des provinces du monde romain, les Orientaux ariens et semi-ariens, se réunissant à Mélèce, pour plaire à l'empereur Jovien, durent bien se décider eux-mêmes à accepter enfin Nicée. Mais ils n'abandonnèrent pas pour cela leur ancienne collection, et se bornèrent à mettre en tête les canons nicéens que venait de promulguer

[1] Voir Socrate, livre I, ch. 8, 9 et 15.

le concile d'Alexandrie. Ils les reproduisirent fidèlement : c'était pour eux chose étrangère, et ils ne voulaient pas devenir suspects en y rien changeant; mais ils se bornèrent aux canons seuls. Ils ne tenaient pas tellement à la foi de Nicée, qu'il leur parût utile de donner le symbole ou la liste d'évêques, ou même des anathèmes qu'ils avaient remplacés par d'autres. Ce fut là le premier noyau des vieilles collections grecques. L'église de Constantinople, fille de celle d'Antioche, à qui elle emprunta longtemps ses pasteurs, conserva fidèlement ce fonds primitif. Plus tard, elle y joignit certaines décisions prises par le concile de Constantinople de 380, alors qu'il fut devenu pleinement synode local par le départ de Timothée et de ses évêques égyptiens, comme par l'absence des représentants de Rome, de l'Occident et de toute Église qui n'eût pas été quelque temps fortement engagée dans le mouvement arien. Les évêques syriens, catholiques de bien fraîche date, qui accompagnaient Mélèce d'Antioche, avaient dominé dans ce concile, qui le premier tenta de séparer l'Orient de l'Occident, en donnant le second rang d'honneur à l'évêque de la nouvelle ville impériale. En même temps que ce canon était fait contre Rome, un autre interdisait au patriarche d'Alexandrie de s'ingérer dans les affaires de l'Orient, comme l'avaient fait Athanase et Timothée. « Que les évêques qui sont établis sur une province n'approchent pas des Églises qui sont en dehors des limites fixées; que par présomption ils ne les con-

fondent pas! mais que, selon les canons, le prélat alexandrin gouverne seulement celles qui sont en Égypte, et les évêques d'Orient seulement l'Orient, sauf les priviléges qui sont donnés par les canons de Nicée à l'Église d'Antioche. » C'est ainsi que les Orientaux, dans leurs propres canons, commencèrent à citer les canons promulgués par le concile d'Alexandrie, en les interprétant à leur avantage.

Désormais, pendant de longs siècles, ce fonds resta invariable. On se garda bien de le grossir par quelque emprunt aux décisions du concile général d'Éphèse, où le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille, malgré les Syriens, fit condamner et déposer un patriarche de Constantinople, Nestorius. Mais en revanche, lorsque, par la suite, un patriarche d'Alexandrie, Dioscore, eut été lui-même déposé dans un concile général, à Chalcédoine, les collections orientales durent se rouvrir pour faire à ce concile une place honorable.

Les canons des divers conciles reçus dans cette collection s'y suivaient, comme dans les canons dits *apostoliques*, par numéros d'ordre, sans indication de provenance ni distinction d'aucune sorte. Après ceux de Nicée venaient ceux d'un synode d'Ancyre, tenu par douze évêques, puis ceux d'un synode de dix-neuf, ceux d'un de quinze, ceux de deux grands conciles ariens, enfin ceux de Constantinople. Telle est la collection que cita Aétius dans le concile de Chalcédoine et qui causa tant de surprise aux légats de Rome.

Rome avait en effet une autre collection conçue dans un tout autre esprit. Prenant la foi de Nicée pour base, reproduisant d'abord le symbole, puis une partie de la glose, puis les souscriptions, enfin les canons, l'Église de Libère avait joint à ces canons ceux de Sardique, de ce concile qui avait rétabli saint Athanase anathématisé par l'Orient arien, qui avait solennellement consacré le droit d'appel à la papauté contre les décrets de conciles hétérodoxes, et, suivant la lettre des Pères d'Alexandrie aux Antiochiens, avait interdit tout autre symbole que le symbole de Nicée. Ce concile, que saint Athanase comparait à Nicée, ne fit qu'un avec lui dans la série des canons, de même que les anathèmes d'Alexandrie ne firent qu'un avec ceux de Nicée à la suite du symbole. Aussi Libère citait-il, en les attribuant à Nicée, les anathèmes tirés de la glose [1], comme ses successeurs presque immédiats invoquaient, sous le nom de Nicée, des canons de Sardique.

C'est à l'occasion d'une de ces citations que l'Église d'Afrique, une quarantaine d'années après le concile d'Alexandrie, écrivit pour se procurer ce qu'on possédait de Nicée dans les collections de l'Orient, et, bien entendu, elle n'y trouva pas de canons de Sardique [2].

[1] Voir *Le concile de Nicée et celui d'Alexandrie.*

[2] Le patriarche de Constantinople Atticus, outre le symbole qui s'imposait maintenant à tous, outre une mention sur la Pâque que nous avons déjà reproduite et qu'il tira des histoires ecclésiastiques,

Ainsi parurent à l'origine :

En Orient, une collection qui réunissait, sans distinction ni division, les canons de Nicée à ceux de petits synodes provinciaux et d'assemblées hétérodoxes.

A Rome, une autre collection qui reproduisait, dans ses grands traits, toute la première partie des actes d'Alexandrie, mais qui joignait aux canons de Nicée ceux de Sardique.

La version romaine primitive est malheureusement perdue : nous n'en avons plus que quelques passages cités dans les écrits des papes. Mais l'union intime de Nicée et de Sardique en ce qui touche les canons, comme celle du symbole de Nicée et de la glose d'Alexandrie, subsiste encore dans un grand

se borna à faire détacher les canons de Nicée de la collection orientale. Le tout fut traduit en latin par deux clercs de Constantinople nommés Plotin et Évariste.

En même temps, saint Cyrille d'Alexandrie, également interrogé, répondit aux Africains; mais, on ne sait pour quel motif, le concile de Carthage reproduisit sa lettre et non pas sa copie. Ceci est d'autant plus regrettable que saint Cyrille annonçait les *exemplaires* de Nicée, tels, sans doute, qu'ils se trouvaient dans le Synodique, tandis qu'Atticus ne parlait que des canons, qu'il possédait uniquement.

En revanche, nous voyons dans les actes du sixième concile de Carthage que l'Église d'Afrique avait, de son côté, une traduction spéciale, dite *Cécilienne*, des canons de Nicée seulement précédés du symbole, traduction toute différente de la version romaine. M. le Dr Maassen l'a récemment publiée d'après un bon manuscrit des actes du sixième concile de Carthage, et c'est elle qui fut aussi reproduite dans la collection africaine postérieure du diacre Théodose.

nombre d'anciennes collections[1] qui sont parvenues jusqu'à nous; entre autres celle que les frères Ballerini ont appelée l'*antiquissima*, et celle qui, due au pape Gélase, est généralement désignée sous le nom de *Quesnelliana*.

Ces collections rentrent dans un groupe qui appartient à une époque relativement secondaire. Elles ont été composées au temps où le monde romain se réduisait à ses provinces orientales et où l'Italie était une proie aux mains de barbares généralement ariens.

Les mœurs féroces et perfides de ces barbares, leurs trahisons, leurs assassinats, leurs violences et leurs excès de toutes sortes, Rome même mise au pillage, tout ce qu'on voyait, tout ce qu'on craignait était bien fait pour attiser le regret de l'ancien empire. Cet empire subsistait encore à Constantinople; mais il y était devenu grec, et ce mot de *grec*, depuis longtemps, était pour les Romains un terme de mépris. Bien des motifs, du reste, s'étaient accumulés pour séparer les Romains des Grecs : les anciennes luttes religieuses sur le dogme, l'esprit de schisme qui animait déjà les patriarches de la nouvelle capitale, l'ingérence des empereurs dans toutes les questions religieuses, sans compter, dans les événements, mille causes accidentelles qui accentuèrent plus d'une fois jusqu'à la haine les répulsions et les rivalités de race.

[1] Voir Ballerini, *Appendix ad sancti Leonis Opera*, p. LVII et suiv. Maassen, *Histoire des sources du droit canonique*, p. 52 et suiv.

Entre les barbares et les Grecs, l'hésitation se comprenait trop bien. Aussi voyons-nous, dans les tendances et les aspirations des malheureux Romains, des oscillations singulières. Les âmes faibles se tournaient de préférence vers cette cour de Constantinople, qui représentait pour elles l'image du passé. D'autres âmes, plus fières et plus hardies, songeaient au contraire à créer une nouvelle civilisation et une nouvelle indépendance, avec les débris de la civilisation et de l'indépendance qui s'écroulaient. Les masses populaires se laissaient entraîner tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces courants. Un jour, le sénat et le peuple demandaient à Constantinople un empereur et une armée; un autre jour, ils acclamaient, comme un libérateur, un chef barbare qui les débarrassait des Grecs. Mais ce ne pouvait jamais être qu'un pis-aller; et l'on voit poindre un fond durable d'aversion pour le Grec ou pour le barbare jusque dans son apologie, alors que sa domination semble établie solidement [1].

Enfin arriva le moment où les Hérules traitèrent entièrement l'Italie en pays conquis. Ils y fondèrent une monarchie, et, se trouvant un petit nombre au milieu d'une population qui, seule, exerçait tous les arts, toutes les industries, tous les métiers, excepté le métier des armes, ils eurent à compter avec les croyances du peuple qu'ils avaient soumis [2].

[1] Voir Sidon. Apollin.

[2] Voir à ce sujet le remarquable ouvrage de mon frère Charles Revillout, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier, intitulé :

Ce peuple était entièrement catholique, tandis qu'eux-mêmes étaient ariens. Le clergé catholique devint donc une puissance qu'il fallait ménager. Les lois ecclésiastiques, désormais sans union avec les lois civiles, en acquirent plus d'importance. Plusieurs nouveaux recueils de canons durent se constituer alors. Les amis des Orientaux se bornèrent d'abord à faire admettre dans les collections italiennes les décisions, extraites du *codex* syrien, qui provenaient d'assemblées pouvant passer pour catholiques[1]. Le choix se fit-il seulement à Rome, ou n'avait-il pas été fait déjà, en Orient même, par les véritables orthodoxes? Nous aurons plus tard à examiner cette question. Dans tous les cas, les canons des deux conciles semi-ariens d'Antioche et de Laodicée furent rejetés avec horreur. On ne transcrivit pas non plus les décrets de Constantinople, peut-être parce qu'ils ne se trouvaient pas dans l'original grec primitif; car nous les voyons apparaître pour la première fois, malgré les protestations des légats romains, dans le concile de Chalcédoine, et c'est l'archidiacre de Constantinople, Aétius, déjà à bon

De l'Arianisme des peuples germaniques qui ont envahi l'empire romain, pages 296, 297.

[1] Les conciles d'Ancyre, de Neocésarée et de Gangres. C'étaient les seuls qui fussent primitivement contenus, par exemple, dans les originaux de la Lucano-Colbertine (voir Ballerini, p. XIII). La version qui est employée pour ces trois conciles et qui paraît être celle que Denis le Petit appelle *l'ancienne*, a été ensuite reproduite par le pape Gélase comme par l'Isidorienne. (Voir aussi le manuscrit de Freisingen, etc.)

droit soupçonné de faux à une autre occasion, qui les cite pour appuyer les prétentions ambitieuses du prélat de la ville impériale. Avant cela, ils n'avaient été allégués ni dans l'affaire de saint Jean Chrysostome, ni dans celle de Nestorius, ni dans celle de saint Flavien. Et cependant ils auraient fourni aux patriarches de Constantinople un excellent argument pour se débarrasser de ce que les canons de Constantinople appellent l'intromission des évêques d'Alexandrie[1].

[1] Cependant on comprendrait assez que l'abdication de saint Grégoire de Nazianze, provoquée par les Égyptiens, eût irrité l'assemblée de Constantinople et l'eût amenée à prendre une revanche après le départ du patriarche alexandrin Timothée. Théodoret nous dit expressément que les Pères de ce synode se séparèrent *tous* alors de la communion des Égyptiens (liv. V, chap. 8), et, en véritable Oriental, il traite Timothée d'Apollinariste, accusation que Nestorius devait faire également contre saint Cyrille. Si donc, ce qui est à la rigueur très-possible, les canons de Constantinople sont authentiques, il faut dire que, dans la certitude de les voir repousser à Rome et en Égypte, on les a longtemps cachés en les conservant pour une occasion favorable, qui ne se présenta qu'à Chalcédoine après la déposition du patriarche alexandrin Dioscore, et lors de la session subreptice que Rome refusa de sanctionner. Ainsi s'expliquerait l'exclamation des légats : « In synodicis canonibus non habentur. »

Ce qu'il y a de certain, c'est que le symbole que l'archidiacre de Constantinople Aétius attribuait aussi à ce concile à Chalcédoine, ne peut être en aucune façon de lui, et cela pour une multitude de raisons. Une seule suffira, je pense. Saint Épiphane, à la fin de son Ancorat, reproduit mot pour mot ce symbole (que l'on chante encore à la messe), et qu'il considère déjà comme très-ancien. Or il nous dit lui-même, *dans la même page*, qu'il écrivait ceci la dixième année des règnes de Valentinien et de Valens, la sixième de Gratien et la quatre-vingt-dixième de l'intronisation du tyran

Enfin, quelle qu'en fût la raison, les Latins se bornèrent à la première partie de la collection syro-byzantine, contenant avec Nicée trois conciles, qui furent divisés en titres séparés, sans continuer le numérotage. C'est plus tard qu'on voit apparaître, chez les Latins, le concile d'Antioche, notamment dans une collection [1] répondant à un original grec d'époque secondaire que les Arabes ont traduit, et postérieure, non-seulement, comme on l'a dit, au concile de Chalcédoine, mais probablement au pape Gélase. Laissant de côté pour le moment les collections locales [2], provinciales ou de date incertaine, nous allons maintenant étudier le codex de ce grand pontife, édité d'abord par Quesnel et qu'on a pris l'habitude de nommer la *Quesnelliana*.

Dioclétien, ce qui correspond à l'an de grâce 374. Le concile de Constantinople ne fut assemblé que plus de six ans après, en 380-381. Ajoutons que, selon les historiens, ce synode ne fit aucun symbole : bien au contraire, il se borna, selon Sozomène, à *adopter la formule de Nicée,* qui, comme on peut le voir ci-dessus, est beaucoup plus sommaire et s'arrête au Saint-Esprit. Nous examinerons ailleurs l'origine de la formule citée par Aétius et qui, assez tardivement, fut introduite dans notre liturgie.

[1] Il s'agit ici de la collection contenue dans le manuscrit de Justel qu'on a confondue à tort avec la *Prisca* citée par Denis le Petit. Nous étudierons plus loin cette collection.

[2] Entre autres, celles du saint Blaise (Mss. latins de Paris, 3836 et 4279); celle du manuscrit du Vatican n° 1342; celle du manuscrit de Chieti, ou *Antiquissima* de Ballerini (n° 1997 du fonds de la reine de Suède); le manuscrit LV de Vérone, la *Vetus* de Ballerini, etc. Quant aux collections provinciales qui ont primitivement existé en Gaule, en Espagne, etc. nous les étudierons dans la suite de ce travail.

§ 2. La Gélasienne dite *Quesnelliana*.

La *Quesnelliana* se compose en effet de deux parties : l'une, primitive, officielle, formant un ensemble compacte, et qui se termine avec les constitutions du pape Gélase; l'autre, postérieure, décousue, surajoutée, qui se compose de documents intentionnellement omis dans la première, tels que les canons des conciles peu orthodoxes d'Antioche et de Laodicée, six canons de Constantinople et une quantité d'apocryphes que Gélase n'eût jamais admis.

Il est donc arrivé pour la Gélasienne ce qu'on a maintes fois constaté pour d'autres collections qui nous sont parvenues : elle a été grossie après coup par les copistes, à l'aide de pièces qui ne devaient pas y entrer et qu'ils ont trouvées ailleurs.

Ces additions finales une fois constatées, le reste est daté et signé pour ainsi dire. Tout s'y inspire d'un même esprit et y concourt à un même but : ce but est nettement indiqué dans la préface de l'ouvrage.

Il s'agit d'établir la primauté de Rome et son autorité, à un moment où cette autorité était contestée par les patriarches de Constantinople, successeurs de cet Acace qui tenta le premier d'effectuer le schisme réalisé plus tard définitivement par Photius.

Acace avait reçu à sa communion le patriarche monophysite d'Alexandrie.

Il avait été pour ce fait anathématisé par le pape

de Rome, et cependant son successeur continuait à en faire mémoire, refusant au pape le droit de condamner un patriarche sans l'assistance d'un concile universel, et de décider seul une question quelconque, soit de foi, soit de discipline.

Le pape Gélase ne se borna pas à envoyer un commonitoire au patriarche récalcitrant; il voulut affirmer ses droits en les exerçant et promulgua un code complet de droit ecclésiastique. Après avoir recueilli les anciennes constitutions, les canons des conciles, les rescrits des papes, et les lois impériales relatives à la foi auxquelles il donnait son approbation, il terminait cette collection par des constitutions adressées à *tous les évêques du monde,* et dans lesquelles il *tempérait* ce que les anciennes décisions pouvaient avoir de trop sévère :

« Necessaria rerum disputatione constringimur, et Apostolicæ Sedis moderamine convenimur, sic canonum paternorum decreta librare, et retro præsulum decessorumque nostrorum præcepta metiri, ut quæ præsentium necessitas temporum reparandis ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum fieri potest, temperemus [1]. »

C'était un acte d'affirmation par excellence du pouvoir de la papauté, pouvoir si nettement proclamé en ces termes dans la préface [2] :

« Sciendum est sane omnibus catholicis, quoniam sancta Ecclesia Romana nullis synodicis decretis

[1] Édition de Ballerini, p. 407.
[2] *Ibid.* p. 23.

prælata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, primatum obtinuit, ubi dixit beato apostolo Petro : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni cœlorum; et quæcumque ligaveris super terram erunt ligata et in cœlis; et quæcumque solveris super terram erunt soluta et in cœlis. »

Ces expressions, le pape Gélase les a également employées dans son décret sur les livres admis dans le canon et sur les apocryphes.

Ainsi au moment de cette première lutte de la papauté avec Constantinople, le pape Gélase, embrassant tout l'ensemble des questions religieuses, réglait, d'une part, le canon des livres saints et, d'une autre part, le codex des lois ecclésiastiques *reçues*, et sur quelques points *amendées* par lui.

Nous ne pouvons incidemment étudier avec détails les très-nombreuses pièces que l'on trouve dans ce *codex*.

En tête, aussitôt après la préface, venait le concile de Nicée tel que le comprenaient les Romains, c'est-à-dire d'abord le symbole avec un fragment de la glose d'Alexandrie, puis la liste des Pères, et enfin les canons de Nicée promulgués à Alexandrie et réunis à ceux de Sardique.

Sur la foi de Nicée, notre préface insiste en l'appelant : « Fides catholica exposita apud Nicæam Bithyniæ, quam sancta et reverendissima Romana *complectitur* et *veneratur* Ecclesia. » Elle rappelle que

deux prêtres de l'Église de Rome, nommés *Victor* et *Vincent*, représentaient cette Église au grand concile, et s'attachant surtout au symbole, supprimé dans les collections d'Asie et de Constantinople, elle semble ne considérer les canons de Nicée et de Sardique que comme une conséquence naturelle, une sorte d'appendice, qui tire sa valeur du consentement postérieur de l'Église romaine, plutôt encore que d'une origine véritablement nicéenne : « Nonnullæ regulæ subnexæ sunt quas memorata *suscipiens confirmavit* Ecclesia. »

Ainsi l'Église romaine, en opposition avec l'Orient, tandis qu'elle *embrassait* et *vénérait* le symbole, ne faisait que *recevoir* et *confirmer* les canons. Une fois les questions d'orthodoxie mises à part, peu importait que Nicée, ou Alexandrie, ou Sardique eussent promulgué ces règles disciplinaires. Le point essentiel était qu'elles fussent reçues à Rome : elles recevaient leur autorité de l'approbation de cette Église, et c'était ce que le pape tenait surtout à établir.

Après Nicée-Sardique, venait un abrégé de constitutions africaines; puis les canons de trois conciles syriens, particuliers, mais orthodoxes : Ancyre, Néocésarée, Gangres, déjà admis depuis quelque temps à Rome; puis quatorze chapitres de pièces relatives à l'affaire de Pélage; des rescrits du pape Innocent; la condamnation du monophysite Dioscore à Chalcédoine et les lettres de l'empereur à cette occasion; diverses décisions des papes Sirice, Zosime,

Boniface et Célestin; toute une série de pièces qui se rapportent directement à la question d'Acace.

Acace avait, nous l'avons dit, admis à sa communion un des partisans les plus acharnés de Dioscore, et avait été, pour ce fait, anathématisé par un prédécesseur du pape Gélase. Gélase, reprenant la question à l'origine, reproduisait d'abord des professions de foi orthodoxes qu'il approuvait, des extraits des Pères de l'Église contraires à la foi de Dioscore, les actes du célèbre concile tenu par saint Flavien et que Dioscore voulut abolir. Ensuite, dans un court exposé, Gélase faisait l'histoire du jacobitisme depuis Dioscore jusqu'au temps d'Acace, il donnait la correspondance d'Acace avec le pape Simplice, sa condamnation par Félix, successeur de Simplice, qui l'anathématise; une dissertation de Gélase sur les effets de l'anathème; le commonitoire de Gélase au successeur d'Acace; les lettres de Gélase sur le même sujet à l'empereur Anastase, aux évêques de Dardanie, aux évêques d'Orient; et à la suite d'une de ces déclarations papales, portant anathème contre Nestorius, Eutychès, Dioscore, Pierre d'Alexandrie et Acace, diverses pièces à l'appui, parmi lesquelles on remarque : la lettre de saint Athanase à Épictète, celle de saint Cyrille à Jean d'Antioche, la définition du concile de Chalcédoine à propos de Dioscore, les lois impériales touchant le même sujet, et les lettres du pape saint Damase à saint Paulin d'Antioche sur le côté dogmatique de cette question de l'incarnation.

Enfin, en dernier lieu, venaient les nouvelles et importantes constitutions du pape Gélase, dont nous avons donné plus haut la première phrase.

Telle était l'œuvre primitive, qui comprend cinquante-huit chapitres. Les copistes y ajoutèrent ensuite d'autres documents plus anciens que les derniers, mais rejetés comme suspects ou sans importance par le pape Gélase.

Dans cette compilation postérieure on trouve en première ligne, comme nous l'avons vu, les assemblées ariomanes d'Antioche et de Laodicée repoussées par Gélase et reprises dans le codex grec.

Mais, au lieu de suivre directement, comme dans ce codex et la traduction latine de Denis le Petit, les autres conciles orientaux d'Ancyre, Néocésarée et Gangres, elles en sont séparées par un long intervalle. Après elles viennent les canons de Constantinople également rejetés par le pape. Je ne parlerai pas du reste, dans lequel ressortent pourtant de remarquables apocryphes.

§ 3. La Dionysienne.

Pendant que Gélase s'occupait à établir fortement la primauté papale, la monarchie des Ostrogoths s'organisait. Un peuple beaucoup plus puissant avait remplacé les Hérules. Théodoric, sentant son pouvoir affermi, voulut, lui aussi, régenter les consciences, comme l'avaient fait avant lui les anciens empereurs romains. Arien zélé, il inaugura, par rapport au ca-

tholicisme, une politique qui ne devait pas tarder à aboutir à une persécution ouverte. Tout l'espoir de l'orthodoxie se tourna dès lors plus ardemment que jamais vers ces empereurs de Constantinople qui devaient en effet bientôt, sous Justinien, chasser les Goths et reconquérir l'Italie. Nous avons déjà vu se dessiner un mouvement analogue, notamment lors de l'introduction des trois premiers conciles grecs, et alors que les Italiens, espérant retarder la chute de l'empire romain en Occident, avaient sollicité et reçu de la cour de Constantinople un empereur, Anthémius. Mais bientôt Anthémius avait été tué par un barbare. Les secours de l'Orient n'avaient servi de rien, et les empereurs qui y régnaient, Zénon, Basilisque, etc. s'étaient aliéné les orthodoxes occidentaux en paraissant abandonner la foi du pape saint Léon et du concile de Chalcédoine. L'entraînement vers le monde grec s'était donc arrêté de nouveau pendant quelque temps en Italie. L'affaire d'Acace et le schisme tenté par lui y avaient même surexcité les esprits, et nous venons de voir comment la lutte de Rome contre les tendances séparatistes de l'Orient s'était accentuée sous le pontificat du pape Gélase.

Quand sa mort arriva, au milieu de nouvelles catastrophes, il se fit une sorte de réaction. Les vieilles traditions de l'Église romaine, si justement défiantes à l'égard des Grecs, furent, pour le moment, oubliées. Rome était devenue un nid de barbares. Constantinople restait la seule capitale de ce

qui portait le nom de Romain. La civilisation, les lois, toute l'organisation romaine y brillaient toujours du plus vif éclat. Là devaient aller les aspirations des gens éclairés, du clergé, qui déploraient l'état de choses actuel en Italie.

Le pape qui avait succédé à Gélase avait peu vécu. Le seul acte connu de son administration consiste en une tentative officielle de rapprochement entre Rome et Constantinople, tentative dont le nouveau pape prit l'initiative dès le début de son pontificat et qui, renouvelée sous ses successeurs, ne devait pas tarder à réussir.

Mais après lui, à Rome même, commença bientôt un schisme qui eut pour effet de soumettre le choix du pape à un Arien, au roi Théodoric. Le pape qu'il désigna se vit accuser devant lui des crimes les plus horribles; de déplorables violences eurent lieu dans la ville de Rome; le désordre était à son comble, et l'on se battait dans les rues pour l'un ou pour l'autre de ceux qui prétendaient au trône du souverain sacerdoce.

Ce fut dans de telles conditions que, sur la demande d'un ami, un saint prêtre nommé Denis le Petit, Scythe de nation, Grec d'éducation, mais, selon Beda (*De temporum ratione*, c. 45) et Paul Diacre (*De gestis Longobardorum*, l. I, c. 45), supérieur d'un monastère de la ville de Rome, crut devoir recourir au texte des canons grecs comme à la source la plus pure et la moins altérable des lois ecclésiastiques.

Il dédia son œuvre à un évêque des environs de Rome, nommé Étienne, et il lui expliqua en même temps, dans une intéressante préface, qu'il s'était décidé à rendre directement en latin la collection grecque, à cause des fautes de traduction qui remplissaient l'ancienne version[1] :

« Domino venerando mihi patri Stephano episcopo Dionysius Exiguus in Domino salutem.

« Quamvis carissimus frater noster Laurentius assidua et familiari cohortatione parvitatem nostram regulas ecclesiasticas de graeco transferre pepulerit, imperitia, credo, priscæ translationis offensus, nihilominus tamen ingestum laborem tuæ beatitudinis consideratione suscepi... »

Un peu plus tard, dans une seconde édition de cette préface encore adressée à l'évêque Étienne, dont il fait le plus grand éloge, Denis expliquait lui-même le plan qu'il avait adopté dans sa nouvelle collection[2] :

« In principio itaque canones, qui dicuntur apostolorum, de græco transtulimus, quibus, quia plurimi consensum non præbuere facilem, hoc ipsum vestram noluimus ignorare sanctitatem, quamvis postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus adsumpta esse videantur. Deinde regulas Nicenæ synodi et deinceps omnium conciliorum, sive quæ ante eam, sive quæ postmodum facta sunt, usque ad synodum centum quinquaginta pontificum,

[1] Voir le livre du docteur Maassen, p. 960.
[2] *Ibid.* p. 961.

qui apud Constantinopolim convenerunt, sub ordine numerorum, id est a primo capitulo usque ad centesimum sexagesimum quintum, sicut habetur in Græca auctoritate, digessimus. Tunc sancti Chalcedonensis concilii decreta subdentes in his canonum Græcorum finem esse declaramus. Ne quid præterea notitiæ vestræ credamur velle subtrahere, statuta quoque Sardicensis concilii atque Africani, quæ latine sunt edita, suis a nobis numeris cernuntur esse distincta. »

Ainsi Denis, il le reconnaît lui-même, rompait complétement avec toutes les traditions romaines pour s'attacher uniquement à l'*autorité grecque* (*græca auctoritas*), et cela avant que les discussions entre Rome et Constantinople fussent terminées et au moment où elles avaient même repris, un instant, plus d'ardeur, sous un pontife protégé des Goths[1]. Devenu l'instrument d'une réaction demain triomphante, et s'appuyant pour cela sur l'influence d'un évêque voisin renommé par sa science et sa piété, ce hardi novateur repoussait en bloc tout le vieux *codex* occidental; il rejetait ce que, jusque-là, les Romains avaient vénéré, vénérait ce qu'ils avaient rejeté, et changeait ainsi dans ses bases toute la légalité religieuse de son temps.

En Occident les vieilles collections reposaient d'abord, comme nous l'avons vu, sur le symbole de Nicée, suivi de la glose d'Alexandrie et des sous-

[1] Voir à ce sujet les instructions données par Hormisdas, successeur de Symmaque, aux légats envoyés à Constantinople.

criptions. Denis supprime tout cela d'un trait de plume.

Après les souscriptions venait primitivement une vieille version des canons de Nicée. Quelques-uns de ces canons avaient reçu dans le latin une forme un peu différente de la forme grecque, et ils avaient été très-peu modifiés jusque-là dans les éditions successives. Tel était par exemple celui qui concernait la primauté de Rome et les grands patriarcats; d'autres étaient coupés d'une façon toute spéciale; tous enfin étaient accompagnés des canons de Sardique, avec lesquels ils ne faisaient qu'un seul corps.

Denis, offusqué de semblables variantes, qu'il regarde comme autant de grossières erreurs, les désigne par un seul mot : *Imperitia priscæ translationis;* et il recourt purement et simplement au texte grec pour les canons de Nicée. Quant aux canons de Sardique, il se borne, pour le moment, à les renvoyer, avec les actes des conciles de Carthage, à la fin de sa collection, en guise de supplément, et cela pour ne pas sembler oublier quelque chose (*ne quid notitiæ vestræ credamur velle subtrahere*).

En revanche, notre auteur se montre beaucoup moins délicat, beaucoup moins sévère pour les canons dits *Apostoliques*, que les Latins avaient généralement considérés jusqu'alors comme apocryphes, et que le pape Gélase venait de condamner formellement. Ces canons étaient cités par les pontifes

grecs; c'en était assez pour les recevoir et les mettre en tête de sa collection; puis après eux il reproduit, sans distinction de provenance, tout le codex grec. Il ne sépare pas même les canons de Nicée des autres. Se conformant aux traditions syriennes, il les réunit, au contraire, aux canons d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, récemment déjà introduits en Occident; et il ne se contente pas de ceux-là. En dépit des oppositions constantes et traditionnelles des papes, il ajoute encore le concile arien d'Antioche, le concile bien douteux de Laodicée et, avec la dernière rédaction officielle de l'Église Byzantine, jusqu'aux canons anti-romains de Constantinople. Ces canons étaient cependant ceux contre lesquels les légats du pape saint Léon avaient protesté si énergiquement quand ils en entendirent parler pour la première fois à propos d'un projet semblable proposé par l'archidiacre Aétius, à Chalcédoine, dans une séance à huis clos tenue après le départ de la majorité des membres du concile.

Notons, en passant, que les termes de la préface de Denis, rapprochés des actes de Chalcédoine, nous montrent que, dans l'intervalle, la rédaction du codex oriental avait subi des modifications assez importantes.

A Chalcédoine, ce codex produit par Aétius ne renfermait pas à l'état de canons constituant un seul tout avec ceux de Nicée et avec les autres les décisions du concile de Constantinople; il ne les fondait pas encore sous un même numérotage, comme

il le faisait certainement pour celles d'Antioche et des conciles précédents[1]; nous en avons la preuve dans les actes eux-mêmes.

Le canon 79 de Denis le Petit, correspondant au premier canon d'Antioche, est allégué sous le n° 80 à Chalcédoine; ainsi jusque-là ces recueils peuvent être considérés comme identiques, car la différence d'un chiffre tient sans doute à ce que deux canons auront été réunis par les copistes.

Pour ce qui touche Constantinople, au contraire, quand les magistrats en firent rechercher, dans le codex de Constantinople, les décisions, arguées de faux par les légats, anciennes d'à peu près quatre-vingts ans, et qui n'avaient jamais été produites à l'occasion dans cet intervalle, on les y trouva sous la forme d'un synodique surajouté, commençant, comme tout synodique, par une sorte de préface et se continuant jusqu'au bout sans division ni séparation d'aucune sorte.

Ce synodique, par sa lecture devant les magistrats et son insertion dans les actes, acquit enfin une existence authentique et officielle pour ainsi dire. C'est alors que, dans l'église de Constantinople, on songea à le partager en trois canons et à

[1] On ne peut savoir si Laodicée était alors contenu dans le codex grec, car les citations de Chalcédoine ne vont pas plus loin que le canon coté 79 et qui appartient à Antioche. La *Prisca* de Justel, l'*Antiquissima* (Vatican, 1337), la *Lucano-Colbertine* (Lucq. 88 et Colb. 784); les manuscrits 2888 Barberini, 1342 du Vatican, ainsi qu'un grand nombre de manuscrits arabes, omettaient primitivement Laodicée.

le joindre, en continuant le numérotage, à l'ancien fonds du codex oriental, comme suite indivisible des canons de Nicée.

En même temps, on réserva dans le même codex une place séparée, analogue à celle qu'occupaient naguère les canons de Constantinople, à des canons de Chalcédoine. Dans les comptes rendus officiels de ce concile qui, rédigés sous l'œil des magistrats, nous sont parvenus, on ne trouve ces nombreux canons dans aucune session authentique. Un seul y figure, et celui-là n'a justement pas été admis dans la traduction faite par Denis le Petit; s'il était très-probablement dans son texte grec, c'est celui qui, rendu d'abord dans une session subreptice par l'influence du clergé de Constantinople, provoqua les protestations, non-seulement des légats romains, mais des papes eux-mêmes. Le grand saint Léon força le patriarche de Constantinople à s'excuser au sujet de ce canon et à l'abandonner complétement en principe. Ce même canon fut, au contraire, une des armes d'Acace contre la papauté, un des points au sujet desquels les pontifes romains avaient lancé leurs anathèmes contre Acace. On ne pouvait évidemment l'éditer à Rome sans faire aussitôt condamner en bloc toute la collection canonique qui l'eût renfermé. Denis le Petit l'avait compris; aussi ne crut-il pas devoir pousser jusqu'à ce point la fidélité de sa traduction, se contentant d'avoir donné lui-même, le premier en Occident, le canon, si contesté, de Constantinople dont le fond était iden-

tique. Pour Chalcédoine, il se borna donc aux autres canons, séparés encore, comme un appendice, de la grande série des canons, ainsi qu'ils l'étaient dans le codex de Constantinople qu'il voulait substituer aux collections romaines. Pour faciliter la transition, il y ajouta également, en titres séparés, les canons de Sardique et d'Afrique, auxquels les Occidentaux lui paraissaient puérilement attachés.

Denis le Petit réussit dans sa réforme. Les révolutions politiques firent accepter sans discussion sa révolution canonique. Le temps n'était pas à l'érudition ni au discernement critique, et l'on aimait assez la besogne toute faite.

Il se produisit pourtant certaines objections, dues à quelques vieux Romains amis du défunt pape Gélase. On trouva que si les anciennes traductions étaient à sacrifier, il fallait du moins conserver les plus précieux éléments contenus dans le codex rédigé par Gélase, et en particulier les rescrits des papes.

Denis voulut alors montrer qu'il n'était pas hostile aux pontifes romains, particulièrement à Gélase. Il rassembla un certain nombre de lettres émanées des papes et dédia cette nouvelle œuvre à un de ceux qui étaient connus comme ayant été les amis les plus intimes de Gélase, à Julien, prêtre-cardinal du titre de sainte Anastasie. Dans son épître dédicatoire, il commence par dire que c'est à cause de ses invitations pressantes qu'il prétend faire cette

nouvelle publication. Puis, sans qu'il soit facile d'en distinguer au premier coup d'œil l'à-propos, il se met aussitôt à faire le panégyrique du pape Gélase, qu'il n'a pas personnellement connu, dit-il, mais dont il juge les mérites d'après la science et les vertus de disciples tels que Julien, formés par ses exemples, son érudition et ses mœurs [1].

« Quantique sit apud Deum meriti beatus papa Gelasius, nos, qui eum præsentia corporali non vidimus, per vos alumnos ejus facilius æstimamus, cujus eruditione formati gradum presbyterii sancta conversatione decoratis, ut in vestrorum morum perspicuo munere ejus quodammodo videantur opera prælucere; qui sicut vestra et aliorum relatione conperimus, in tantum bonæ voluntatis exstitit, ut annuente Domino principatum in ecclesia pro multorum salute suscipiens eum serviendo potius quam dominando sustolleret et vitæ castimoniam doctrinæ meritis ampliaret. Denique omnis actio ejus aut oratio fuisse memoratur aut lectio. *Interdum quoque scribendi curam sumebat, prout causa vel ratio postulasset,* servorumque Dei maxime consortiis atque societate gaudebat; quorum spiritali collatione flammatus tanto divini amoris studio, tanta verbi Dei meditatione fruebatur, ut huic etiam illud quod psalmista cecinit, aptaretur : beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum, ut mitiges ei a diebus malis. Hujus enim sæculi

[1] Maassen, p. 963.

malos dies ita Domino mitigante atque gubernante transegit et universa vitæ pericula sic mira prudentia et longanimitate sustinuit, ut deliciis jejunia præponeret et superbiam humilitate calcaret; tantaque misericordia animi ac largitate claresceret, ut omnes fere pauperes ditans inops ipse moreretur, profecto beatus hac inopia per quam divinis semper laudibus inhærebat, sicut propheta dicit ad Dominum : Pauper et inops laudabunt nomen tuum. Fuit quippe ingenio luculentus, vita præcipuus, auctoritate reverendus, et ideo tot virtutum decoratus insignibus ad præcelsi culmen officii non accessit indignus, honorem summæ dignitatis gravissimum pondus existimans, parvamque negligentiam pontificis ingens animarum discrimen esse contestans. Idcirco nullo se desidiosissimo tradidit otio nec luxuriosis conviviis effusisque servivit, quibus rebus et animarum morbi plures generantur et corporum. Hic itaque pastor summi atque boni pastoris imitator existens aegregius præsul sedis apostolicæ fuit, qui divina præcepta fecit et docuit. Unde eum magnum inter magnos esse confidimus juxta promissionem Christi dicentis : qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum. »

Au premier abord on se demande pourquoi cet éloge hyperbolique du pape Gélase est venu précéder, en guise de préface, un long recueil où ce pape n'était représenté que par un document unique. Mais c'était une sorte de concession utile pour ceux qui auraient pu regretter le *codex* édité par Gélase.

D'ailleurs, après cette apologie d'un des plus ardents défenseurs des droits du Saint-Siége, Denis le Petit était plus à l'aise pour choisir dans les documents émanés des papes.

Il en donna un plus grand nombre que Gélase; il les divisa en chapitres, en paragraphes, avec numérotage suivi comme on l'avait fait pour le concile de Constantinople et pour d'autres. Ainsi vingt-deux lettres du pape Innocent constituaient cinquante-sept chapitres, et sept lettres de saint Léon en formaient quarante-huit. C'était leur faire en apparence beaucoup plus d'honneur que la collection du pape Gélase qui, lorsqu'elle donnait quelques rescrits des pontifes romains, les reproduisait en leur entier au milieu d'autres documents relatifs aux mêmes affaires. Mais quand on entre dans le détail, on voit combien les deux auteurs s'inspirèrent d'esprits différents.

Gélase n'admet rien qui soit dépourvu de sens pratique. Ce qu'il a pris dans les écrits de Siricius, Innocent, Zosime, Célestin, ce sont bien de vraies décrétales à proprement parler, c'est-à-dire soit des réponses traitant de points de droit ecclésiastique et pouvant faire loi comme les rescrits impériaux, soit des instructions générales à lire dans les églises, soit des arrêts rendus sur appel, cassant les décisions de synodes provinciaux comme les décisions de l'empereur cassaient les décisions de tous les magistrats, soit des anathèmes portés par le souverain pontife contre certaines hérésies, soit des commonitoires

menaçant d'anathème et établissant la puissance de la papauté. C'est ainsi qu'on y trouve le commonitoire de Zosime au clergé de Ravenne, pour interdire absolument d'en appeler à l'empereur d'aucune décision papale.

Denis le Petit procédait autrement. Le commonitoire de Zosime parut certainement à cet admirateur de Constantinople un acte coupable, une tentative d'empiétement sur le pouvoir souverain des Césars. Il le supprima donc, ainsi qu'une lettre de Siricius condamnant Jovinien et plusieurs autres, une autre lettre de Boniface sur les empiétements d'un métropolitain, toutes les pièces, lettres d'avertissement, anathèmes et commonitoires relatifs à l'affaire d'Acace, etc.; et il recueillit au contraire avec grand soin les simples billets de politesse tels que celui du pape Innocent à Paulina, dame romaine; les lettres de congratulation dont les termes d'urbanité n'avaient jamais été calculés pour être pris au pied de la lettre, telles que celle qui, adressée à Alexandre, patriarche d'Antioche, semble presque égaler son siége à celui de Rome; les réponses qui renvoyaient une affaire à la décision d'un patriarche ou d'un concile; enfin, à la place du commonitoire de Zosime, une réclamation humble dans la forme adressée par son successeur à l'empereur Honorius, et, au milieu des décrétales, la réponse de celui-ci.

Aussi l'impression est-elle bien différente. Les types paraissent effacés et comme indécis; on ne sait qu'en penser. Denis le Petit ne fait exception à sa

méthode que pour les lettres de saint Léon et les décrétales de Gélase; mais c'est que personne n'ignorait l'énergie qu'avaient déployée ces deux grands papes pour faire reconnaître la primauté de Rome et son autorité. Il était habile de leur laisser la physionomie qu'ils avaient dans le souvenir de tous. C'était d'ailleurs faire montre d'un esprit impartial et dévoué au siége de Saint-Pierre. Les lettres de Léon, l'éloge de Gélase, la publication de ses décrétales devaient complétement compenser l'attachement au codex grec, et Denis crut avec raison avoir éteint les défiances du vieux parti romain.

Dès lors il lui sembla avoir donné des gages suffisants pour reprendre sa liberté pleine et entière, et il pensa pouvoir supprimer les conciles de Sardique et d'Afrique, qu'il n'avait jusque-là conservés en appendice dans sa collection que par complaisance : *ad duritiam cordis*. Il fit donc une seconde édition de son *codex canonum*, et comme la première avait réussi, il la publia sous les auspices du pape Hormisdas, qui venait de succéder à Symmaque et semblait bien disposé pour les idées grecques. C'est à Hormisdas qu'il appartint en effet de terminer le schisme d'Orient et d'Occident. Les instructions qu'il adressa à ses légats à Constantinople et que nous possédons encore, nous montrent combien il était porté à l'esprit de tolérance et de concession.

D'ailleurs Denis commençait à jouir partout d'une immense réputation; il avait pour lui les érudits, les littérateurs, et l'illustre Cassiodore, avec lequel il

avait étudié la dialectique, professait à son égard une si vive admiration qu'il en vient à se glorifier d'avoir intimement connu un si *grand homme* :

« Generat etiam hodieque catholica ecclesia viros illustres probabilium dogmatum decore fulgentes. Fuit enim nostris temporibus et Dionysius Monachus, Scytha natione, sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus, reddens actionibus suis quam in libris Domini legerat æquitatem : qui scripturas divinas tanta curiositate discusserat, atque intellexerat, ut undecumque interrogatus fuisset, paratum haberet competens sine aliqua dilatione responsum : qui mecum dialecticam legit, et in exemplo gloriosi magisterii plurimos annos vitam suam Domino præstante, transegit. Pudet me de consorte dicere, quod in me nequeo reperire. Fuit enim in illo cum sapientia magna simplicitas, cum doctrina humilitas, cum facundia loquendi parcitas : ut in nullo se vel extremis famulis anteferret, cum esset dignus regum sine dubitatione colloquiis. Interveniat pro nobis, qui nobiscum orare consueverat, et cujus hic sumus oratione suffulti, ejus possimus nunc meritis adjuvari. Qui petitus a Stephano Episcopo Salonitano, ex græcis exemplaribus canones ecclesiasticos moribus suis, ut erat planus atque disertus, magnæ eloquentiæ luce composuit, quos hodie usu celeberrimo Ecclesia Romana complectitur. Hos etiam oportet vos assidue legere, ne videamini tam salutares ecclesiasticas regulas culpabiliter ignorare. Alia quoque multa ex græco trans-

tulit in latinum, quæ utilitati possunt ecclesiæ convenire. Qui tantum latinitatis et græcitatis peritia fungebatur, ut quoscumque libros græcos in manibus acciperet, latine sine offensione transcurreret; iterumque latinos attico sermone legeret, ut crederes hoc esse conscriptum, quod os ejus inoffensa velocitate fundebat. Longum est de illo viro cuncta retexere, etc. »

La collection de Denis le Petit était donc entre les mains de tous, et, suivant le témoignage de Cassiodore, on employait déjà assez généralement dans l'Église romaine l'édition adressée à l'évêque Étienne. Hormisdas ne vit par conséquent plus aucun inconvénient à l'autoriser d'une façon officielle, avec quelques remaniements, et il accepta la dédicace de la dernière édition conçue en ces termes [1] :

« Domino beatissimo papæ Hormisdæ Dionysius Exiguus.

« Sanctorum pontificum regulas, quas ad verbum digerere vestra beatitudo de greco me compellit eloquio, jam dudum parvitatis meæ nonnullo studio absolutas esse cognosco. Sed quorumdam supercilium, qui se grecorum canonum peritissimos esse jactitant quique sciscitati de quolibet ecclesiastico constituto respondere se velut ex occulto videntur oraculo, veneratio vestra non sustinens, imperare dignata est, potestate qua supra ceteros excellit antistites, ut qua possum diligentia, nitar a Graecis latino minime discrepare atque in unaquaque pagina

[1] Maassen, p. 964.

æquo divisa tramite e regione subnectam, *propter eos maxime, qui temeritate quadam Nicenos canones credant se posse violare et pro eis alia quædam constituta subponere.* Quapropter apostolatus vestri jussis obtemperans, omnem veritatem grecorum canonum prout qui fideliter interpretatus explicui incipiens a Nicenis definitis et in Chalcedonensibus desinens. Canones autem qui dicuntur Apostolorum et *Serdicensis concilii* atque Africanæ provinciæ, quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere prætermisi. »

En définitive, Denis n'abandonnait qu'une seule partie de la collection orientale reproduite dans son ancienne édition. C'était les canons dits *apostoliques*, qu'il avait d'abord transcrits, en dépit d'un décret formel du pape Gélase les déclarant apocryphes. A cette époque il se plaisait à confondre ce pape avec le vulgaire en disant *plurimi consensum non præbuerunt* » et il invoquait la grande autorité des *pontifes* grecs. Mais il sentit qu'il ne pouvait en être ainsi dans un codex officiel rédigé par l'autorité d'un des papes qui avaient depuis si peu de temps succédé à Gélase. Dans la seconde édition il les supprimait donc; mais, nous allons le voir, c'était en bonne compagnie.

Ce sacrifice étant fait, toute modeste réserve disparaissait, l'ancienne collection romaine se trouvait formellement et vivement attaquée dans ses plus importants éléments. Tout ce qu'elle mettait sous le nom de Nicée, bien que cité par une foule de papes,

était maintenant traité de supposition, de *témérité* (*temeritate quadam*), et argué de faux à Rome comme il l'avait été jadis en Afrique. Le grand concile catholique de Sardique, ayant enfin cédé la place à des petits conciles partiels de Syrie, ou à des synodes ariens, était désormais exclu, ainsi que les conciles d'Afrique.

Les vieilles querelles entre l'Orient et l'Occident étaient donc jugées par l'*humble* Denis (*Dionysius exiguus*), qui, non content d'avoir fait accepter à Rome les canons tant de fois repoussés d'Antioche et de Constantinople, semblait maintenant décider tout en dernier ressort et s'écriait brièvement à propos de Sardique, *non admisit universitas*. Et cependant, malgré cette sentence, au moment même où Sardique et Carthage disparaissaient du codex latin, ils pénétraient pour la première fois dans le codex oriental. Chose curieuse! en dépit de lui-même, Denis ne fut pas étranger à cette introduction. La raison s'en comprend aisément. En traduisant textuellement un original oriental, Denis avait mis sa personne et son œuvre en honneur chez les Orientaux, et comme sa première édition contenait à la fin Sardique, on se mit en devoir d'en traduire les canons latins en grec pour être aussi complet que lui. Quant à la seconde édition, qui ne renfermait pas même les canons apostoliques, elle dut nécessairement peu réussir dans le monde byzantin et passer pour un abrégé beaucoup moins approuvable et peut-être falsifié.

Ainsi il entrait dans la destinée de ce hardi novateur d'anéantir le code ecclésiastique occidental en Occident, et d'en importer malgré lui une partie en Orient.

C'est ce que nous allons voir dans le prochain paragraphe, en étudiant les collections grecques de cette époque.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. James Darmesteter, présenté par MM. Bergaigne et Guyard.

M. Hartwig Derenbourg réclame les bons offices de M. le Président de la Société pour obtenir des bibliothèques d'Oxford et de l'Escurial la communication de manuscrits arabes utiles à sa publication du *Kitâb Sibawaïhi*. M. Mohl demande au Conseil l'autorisation de tenter une démarche en ce sens au nom de la Société. Cette proposition est adoptée.

M. Lefmann, professeur à l'université de Heidelberg, re-

mercie pour l'envoi du manuscrit du *Lalita-Vistara* appartenant à la bibliothèque de la Société, lequel lui avait été communiqué pour trois mois, et prie le Conseil de l'autoriser à garder ce document pendant trois autres mois. Le Conseil accorde l'autorisation demandée par ce savant.

M. l'abbé Perny adresse quelques exemplaires d'une brochure intitulée *Projet d'une académie européenne à la Chine*, et demande l'encouragement de la Société et des personnes qui s'intéressent à l'histoire, à la littérature et à l'histoire naturelle de ce pays. L'établissement serait formé à Han-Kéou sur le fleuve Bleu. Il se composerait : « 1° de trois ou quatre missionnaires français, qui auraient passé au moins vingt ans en Chine; 2° de trois ou quatre docteurs chinois ou *hanlin;* 3° de trois ou quatre herboristes-pharmaciens indigènes; 4° de trois habiles médecins du pays; 5° de deux ou trois préparateurs ou naturalistes européens; 6° de deux dessinateurs chinois. »

L'académie publierait tous les mois un volume ou un fascicule d'*Annales*, sur toutes les parties des productions littéraires et des produits naturels de la Chine; la brochure entre dans les détails de ces études, pour lesquels nous y renvoyons. M. Perny sollicite des souscriptions (60 francs par an) pour ces publications.

Le président de la Société allemande d'Ethnographie de Yokohama écrit pour demander l'échange entre le *Journal asiatique* et les *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*. L'échange est accordé.

M. Barbier de Meynard annonce que M. Schefer, Administrateur de l'École des Langues Orientales vivantes, offre à la Bibliothèque de la Société un exemplaire du *Kitâb al-Aghânî*, publié à Boulâq, en vingt volumes. D'autres doubles provenant des imprimeries d'Égypte et de Constantinople seront mis plus tard à la disposition de la Société. Le Conseil charge le secrétaire-adjoint de transmettre à M. Schefer ses remerciments, et, voulant reconnaître par une réciprocité de bons offices la libéralité dont la Société est l'objet, décide qu'on

offrira à la bibliothèque de l'École des Langues Orientales les volumes qui lui manquent pour compléter ses séries du *Journal asiatique.*

M. Oppert donne quelques détails sur un ouvrage nouveau de M. Delitzsch fils intitulé *Assyrische Studien*, et fait un grand éloge de ce travail, dont il donnera une notice dans le *Journal asiatique.*

M. Ganneau présente des photographies des poteries moabitiques qu'il a dénoncées comme fabriquées à Jérusalem.

La séance est levée à 9 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, novembre 1874. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1873. CXXIV année. 4e série. T. IV. Nancy, 1874. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire.* Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. Nos 10 et 11. 15 novembre 1874. In-8°.

Par la Société. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXI. Afl. 2. Batavia, 1874. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen* van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XI. 1873. Batavia, 1874. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasien's.* Cahiers 1-5. Mai 1873 à juillet 1874. Yokohama, Buchdr. des « Echo du Japon. » In-folio.

Bibliotheca indica :

Par la Société de Calcutta. *The Kâtantra*, with the commentary of Durgasimha. Edited, with notes and indexes, by J. Eggeling. Fasc. III-IV. Calcutta, 1874. In-8°.

Par M. le Directeur du musée royal Néerlandais de Leyde : *Bôrô-Boudour* dans l'île de Java, dessiné par ou sous la di-

rection de M. F. C. Wilsen, avec texte descriptif et explicatif rédigé d'après les mémoires, manuscrits ou imprimés de MM. F. C. Wilsen, J. F. G. Brumund, et autres documents, et publié d'après les ordres de Son Excellence le Ministre des colonies, par le docteur C. Leemans, directeur du musée public d'antiquités de Leyde. Leyde, Brill, in-8°. LXIII-696 pages.

Par l'auteur. *De Beginselen van het Mohammedaansche Recht*, volgens de imâm's Aboe Hanîfat en Asj-Sjâfe-î, door Mr. L. W. C. Van den Berg. Batavia, Bruining et Wijt. S'Gravenhage, Nijhoff, 1874. In-8°, IX-237 pages.

— *Monuments en caractère carré mongol*, expliqués par A. A. Bobrovnikof, avec additions par V. V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1870. In-8°, 90 p. (en russe).

— *La nation Scythe des Saces*, par V. V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1871. In-8°, 202 p. (en russe).

— *Aboû Dolaf*, voyageur arabe du xe siècle, et ses voyages dans l'Asie centrale, par V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1872. In-8°, 45 p. (en russe).

— *Neuf lettres khiviennes* du sultan Mendali Piralief (extraites du *Monde Russe*, où elles ont été publiées par M. Grigorief). Saint-Pétersbourg, 1873. In-8°, 158 p. (en russe).

— *Remarques critiques et bibliographiques*, par V. Grigorief (examen critique de l'histoire de Bokhara de M. Vambéry). S. d. n. l. (en russe).

— *Les Kara-Khân dans le Mâwarâ a'nnahr*, d'après la chronique de Mouneddjim Bâschi. Texte ottoman avec trad. et ann., par V. Grigorief. Saint-Pétersbourg, 1874. In-8°, 70 p. (en russe).

Par M. Mohl. *Sopra il Codice arabo sulle palme*, illustrazioni del Cav. Prof. S. Cusa. Palermo, 1873. In-8°, 22 pages.

— *La Palma* nella poesia, nella scienza e nella storia siciliana, per S. Cusa. Palermo, 1873. In-8°, 63 pages.

Le Gérant : JULES MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1875.

HISTOIRE DE LA PONCTUATION

OU

DE LA MASSORE CHEZ LES SYRIENS,

PAR M. L'ABBÉ MARTIN,

Chapelain de Sainte-Geneviève.

Nous avons établi, par des preuves nombreuses et péremptoires, la présence d'une *Massore* ou *Tradition* ܡܫܠܡܢܘܬܐ[1] au sein de la littérature chrétienne de la Syrie. C'était, du reste, une institution dont on avait beaucoup de motifs d'admettre l'existence, alors même que des documents historiques ne nous en auraient point conservé et les souvenirs et les productions. Les relations nombreuses

[1] On nous a fait observer que quelques-uns des exemples apportés par nous (*Journal asiatique*, 1869, 246-248), pour prouver que le mot ܡܫܠܡܢܘܬܐ signifiait *tradition* ou *massore*, pouvaient être interprétés autrement. Il est vrai, nous en convenons, que quelques-uns de ces exemples peuvent s'entendre de ce que les Arabes appellent سَمَاعٌ (irrégulier) par opposition à قِيَاسٌ (régulier); mais quelques-uns au moins ont des rapports directs avec la massore, et presque tous s'y appliquent indirectement.

qui ont existé de tout temps entre les deux races juive et syrienne, rapprochées non-seulement par leur langue et par leur origine, mais obligées encore de se mêler et de se fondre, par suite des conditions où elles ont vécu durant de longs siècles; les vicissitudes pareilles qu'elles ont subies; la tournure identique de leur génie et de leurs procédés linguistiques; le respect souverain qu'elles ont professé pour un même livre, toutes ces raisons étaient suffisantes pour faire admettre une *Massore* parmi les *Syriens* comme parmi les *Juifs*. Il est même étonnant qu'elles n'aient point mis sur la voie de la vérité ceux de nos prédécesseurs qui ont consacré leur vie à ces études. On s'est heurté souvent contre la solution du mystérieux problème, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs, lorsqu'on a parlé de la célèbre *Version* ou *Recension ḳarḳaphienne*, et jamais cependant on n'est arrivé à découvrir ce fait presque évident.

Plusieurs écrivains ont entrevu la vérité et formulé des conjectures; mais un seul a soupçonné l'existence, chez les Syriens, d'un travail massoréthique, analogue à celui qui a été fait par les Juifs, et voici à quelle occasion : depuis un siècle, on parle, dans les grammaires et dans les recueils scientifiques, des points-voyelles syriaques, de leur origine et de leur inventeur. M. H. A. Ewald, amené à étudier, lui aussi, cette question, a plongé ses regards plus loin que ses prédécesseurs et, avec la sagacité merveilleuse qui lui est habituelle, il a

recueilli les matériaux d'une dissertation pleine d'observations justes et de faits nouveaux sur le système de ponctuation syrien. Cette dissertation forme, avec les appendices qu'il y a joints plus tard dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*[1], le seul travail de quelque étendue et d'une valeur réelle qu'on ait écrit sur ce sujet[2].

Il y a, dans M. Ewald, quelques inexactitudes inévitables pour celui qui n'avait que des manuscrits pour guides; mais ces inexactitudes n'enlèvent à son œuvre ni tout intérêt, ni toute autorité. Aussi nous citerons souvent ce travail dans le cours de cette étude, nous allons même commencer par en traduire la première page. Elle donnera une idée générale de la question que nous voulons traiter et de son importance.

«Quiconque, dit cet auteur, quiconque a eu l'occasion d'examiner les manuscrits syriaques, en particulier les manuscrits des traductions de la Bible, en général, et plus exacts et plus magnifiquement écrits, a dû, à coup sûr, être frappé d'étonnement à la vue de la quantité plus ou moins considérable de points et de traits dont le texte est quelquefois si chargé, qu'on a, en vérité, de la peine à s'y reconnaître. On croit généralement que la recension massoréthique hébraïque de l'Ancien Testament présente seule une pareille quantité de points;

[1] Tome I, 206 et suiv.

[2] *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*. Göttingen, 1832.

mais je puis assurer, à la suite de l'examen que j'ai fait, et il deviendra évident pour tout le monde, dans le cours de cette dissertation, que le système de ponctuation syriaque, dans les manuscrits où il est intégralement employé, ne demeure pas beaucoup en arrière du système de ponctuation hébraïque. Nos grammairiens syriens (M. Ewald parle évidemment des modernes) ne donnent là-dessus que des exposés incomplets, faux, ou même ils n'en donnent pas du tout. Ce sujet mériterait pourtant, et pour plusieurs motifs, un examen sérieux; car, si les signes qui viennent s'adjoindre à l'écriture sont quelquefois de peu de secours et donnent lieu à bien des difficultés, ils fournissent néanmoins un moyen assez utile pour bien comprendre et bien lire l'ancien caractère, qui est si imparfait. Ils nous révèlent, en effet, les nuances les plus délicates et les plus minutieuses d'une juste lecture, et nous font faire un pas significatif dans la connaissance de la langue syriaque et de ses sœurs. Il y aurait d'ailleurs une comparaison très-instructive à faire entre ce système de ponctuation bien entendu et le système hébraïque; car la langue syriaque, étant infiniment plus rapprochée de l'hébraïque que ne l'est l'arabe, nous fournit un des moyens les plus sûrs de la comprendre. Le système de ponctuation hébraïque, étroitement arrêté comme il l'est, présente des difficultés et des étrangetés sur lesquelles le système syrien bien compris pourrait jeter une lumière d'autant plus éclatante, qu'il se trouve encore plus varié,

plus simple, et peut être suivi, l'histoire à la main, jusque dans ses formes rudimentaires. Cette forme primitive fut, à mon avis, la même dans le système de ponctuation syriaque et dans le système de ponctuation hébraïque, et je les regarde tous les deux comme dérivés d'une seule et unique source. On peut donc les considérer comme deux développements divers et indépendants d'un seul système, dont les traits les moins compliqués se découvrent encore dans la langue syriaque, où il est d'autant plus intéressant de les examiner qu'ils se montrent à nous d'une façon plus ostensible[1].

« Le système complet, avec tous ses signes, ne se trouve point dans nos imprimés, et ce ne serait même pas une petite difficulté que de vouloir en introduire tous les signes dans l'impression. Il est également vraisemblable qu'on n'a jamais imité, dans les imprimeries, le système de ponctuation hébraïque tel qu'on le rencontre dans quelques manuscrits. Les manuscrits syriaques ordinaires ne présentent qu'un système de ponctuation assez simple. Ceux qui sont plus exacts et qui servaient, en grande partie, pour la lecture publique contiennent le système de ponctuation plus développé, conformément à ce que l'on observe dans le Coran et dans la Bible hébraïque. Il faut observer encore que ce système ne figure pas dans tous les manuscrits avec la plus rigoureuse exactitude[2]; ce n'est que dans un tout

[1] *Abhandlungen*, etc. p. 53, 54.

[2] Cette observation n'est vraie qu'à la condition de distinguer les

petit nombre qu'on le trouve exactement et minutieusement reproduit[1]. »

Ce que M. Ewald ajoute, un peu plus loin, n'est plus aussi vrai que ce qui précède : « Cette inconstance, dit-il, dans l'apposition des points et ce manque de rigueur sont ce qui distingue le plus le système syrien du système hébraïque; car, outre que, chez les Syriens, il ne s'est jamais formé un système rigoureusement massoréthique, le syriaque, demeurant langue vivante, fut toujours plus libre et moins précis dans son écriture. Ainsi, pour ce qui regarde les cinq signes vocaliques empruntés aux Grecs, et qu'on trouve rarement employés d'une manière constante dans les imprimés, je les ai rencontrés plus rarement encore dans les manuscrits. Je ne connais qu'une classe de manuscrits où ces signes figurent constamment[2], et je ne les y ai encore habituellement rencontrés que dans un petit nombre de mots étrangers[3]. »

Il y a là des inexactitudes; mais, à côté de ces inexactitudes, que de vues justes et précises! que de faits exactement observés et soigneusement rele-

dialectes et surtout les *époques*. Les manuscrits antérieurs au VIIe siècle ne contiennent qu'un système de ponctuation incomplet, par la raison toute simple que la ponctuation n'était pas encore inventée. Dans les manuscrits bibliques postérieurs au IXe siècle, la ponctuation est, au contraire, ordinairement très-complète et exécutée avec beaucoup de soin.

[1] Ewald, *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*, 1832, I, 54.

[2] M. Ewald dit, en note, qu'il a en vue les *manuscrits karkaphiens*.

[3] Ewald, *Abhandlungen*, etc. 54, 55.

vés! On verra, en parcourant notre mémoire, ce qu'il faut changer et ce qu'il faut ajouter au traité du célèbre exégète et philologue allemand.

Il est temps d'étudier les documents que nous avons entre les mains, d'exposer en détail les questions de philologie, de grammaire et de paléographie que l'examen des ouvrages décrits dans un précédent mémoire peut faire naître.

Nous ne nous bornerons pas, toutefois, uniquement à étudier ce rameau de la massore syrienne; nous porterons nos regards sur un plus vaste horizon. Nous avons eu occasion de signaler précédemment la présence, au Musée britannique, d'un manuscrit qui se rapproche, par bien des points, de ceux qui ont provoqué cette étude, sans néanmoins leur être absolument semblable [1]. Quelques fragments que nous avions alors entre les mains nous permirent, malgré leur peu d'étendue, de distinguer les caractères généraux de l'œuvre que ce manuscrit contenait, et de porter un jugement motivé sur le rang qu'il fallait lui assigner dans l'ensemble de la littérature syrienne [2]. Nous avons montré que le manuscrit syriaque 12138 du British Museum renfermait la *Tradition* ou la *Massore* du dialecte chaldéo-nestorien. Il est aujourd'hui possible de mettre un peu plus tous ces faits en lumière, en recueillant les documents qui nous sont fournis par divers auteurs;

[1] P. Martin, *Massore karkaphienne*, p. 115-118. Paris, 1869.

[2] *Ibid.* Cf. Will. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, etc. t. I, p. 101-108.

mais, pour plus de clarté, il sera utile de donner auparavant une idée de ce qu'on entend par la *Massore*.

Beaucoup d'auteurs ont écrit sur la massore hébraïque et tous les lecteurs de ce recueil savent, au moins d'une manière générale, ce qu'il faut entendre par cette expression. D'heureuses découvertes opérées durant ces dernières années[1] ont permis de déterminer avec plus de précision et d'examiner plus en détail l'étendue de ces travaux de labeur souvent ingrat et véritablement effrayant, quand on l'observe de près.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans de longs développements sur la massore; il nous suffit de dire qu'on désigne surtout, par ce mot, le travail accompli par les docteurs juifs, dans le but de préserver le texte sacré de toute altération et de conserver la prononciation ou le sens traditionnel. On désigne spécialement par le terme de *Massore* la partie critique, grammaticale et philologique de ce système compliqué de ponctuation, dont les détails, minutieux et quelquefois puérils, sont cependant destinés toujours à traduire les moindres accidents

[1] Parmi les travaux les plus récents sur la *massore hébraïque*, nous devons citer Pinner : *Prospectus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und chaldäischen Manuscripte*. Odessa, 1845. — S. Pinsker, *Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationsystem*. Wien, 1863. Typographische Anstalt von Philipp Sendiner. O. 59. E.˙. XLIV, 192 p. — et surtout le *Manuel du lecteur*, publié ici même (*Journal asiatique*, 1870, II, 309), avec les savantes notes de notre éminent collègue, M. Joseph Derenbourg.

de la lecture d'un texte ou les variations les plus légères de leur sens. La massore est à la lecture ce que la portée musicale est au chant. C'est une espèce de photographie qui représente d'une manière sensible, à l'aide de points et d'autres signes, les rapports des mots entre eux et des phrases les unes avec les autres, et dans laquelle, par suite, viennent se fixer, comme les traits de la figure humaine se fixent sur le papier, ces légères nuances d'intonation, ces séries de notes variables qui parlent à l'âme, en parlant d'abord à l'oreille et au regard. C'est un nouveau système d'écriture ajouté au premier, parce que celui-ci ne représente, à lui seul, que des articulations et des sons uniformes.

La massore syrienne n'embrasse pas autant de points divers et ne peut pas être considérée par nous sous autant d'aspects différents que celle des Hébreux, ainsi qu'on le verra plus clairement à mesure que nous avancerons, et cela pour des motifs spéciaux qu'il faudra signaler dans notre conclusion générale; mais elle a été inspirée par des idées analogues, par le désir de conserver intact le dépôt de la révélation, et, en même temps, dans une de ses parties les plus importantes, dans son système de points, pour suppléer à ce vague, à cet indéfini que laissent toujours subsister les langues où la pensée s'incarne dans des mots écrits sans voyelles. Ce sont là les deux principes générateurs de ce travail qui, en se développant, est devenu gigantesque, mais a perdu assez souvent, en revanche, son caractère

utile et sérieux, pour tomber dans la puérilité. Nous n'avons pas à discuter l'époque à laquelle remonte l'origine de la massore hébraïque. Les savants ne sont pas bien fixés là-dessus et ne le seront probablement jamais. Nous reviendrons peut-être un jour, du reste, sur cette question[1].

Si nous nous bornons, pour le moment, à ce qui concerne les Syriens, nous pouvons affirmer que les traces de la massore se perdent, chez eux, dans les lointains mystérieux du passé le plus reculé et semblent se rattacher à des études critiques entreprises, dès le IIIe et le IVe siècle, sur la version des saintes Écritures. La culture intellectuelle suppléait alors, sans doute, à l'imperfection du système graphique araméen, mais elle ne pouvait pas cependant prémunir absolument contre toute erreur. Au contraire, plus cette culture intellectuelle se répandait, plus aussi elle rendait indispensable la création d'un ensemble de moyens destinés à éclaircir les difficultés des textes et à guider les esprits incapables de les résoudre tout seuls. Les connaissances perdent souvent de leur profondeur en acquérant plus de superficie, car elles ne s'infiltrent, généralement parlant, dans les masses, qu'à la condition de se dégager de tout appareil scientifique.

Les premières traces d'un travail préservatif, créé pour sauvegarder ou pour faciliter la véritable lecture des textes originaux, se révèle à nous dans

[1] Voir J. Derenbourg dans le *Journal asiatique*, 1867, I, 250.

les écrits de saint Éphrem. Abraham Ecchellensis, commentant ces paroles de Mar Aud-Ischou (Ebed-Jésu), relatives aux écrits du célèbre diacre d'Édesse : ܩܣܝܡܐ ܕܐܠܦ ܒܝܬ ܥܒܕ « Composuit lucubrationes ordine alphabetico[1], » les détourne de leur signification naturelle et s'appuie sur un contre-sens pour faire du grand poëte syrien l'inventeur des points-voyelles[2].

L'erreur du docte Maronite est évidente. Cependant on a trouvé, dans saint Éphrem, un texte qu'il est difficile d'expliquer sans admettre qu'à l'époque où vivait ce grand docteur de l'église syrienne il existait déjà un système de points, *suffisant* pour permettre de distinguer les mots les uns des autres : « Il faut savoir, dit le diacre d'Édesse, que jusqu'ici nous avons lu dans les deux Testaments *ḥém're* et non pas *ḥ'moré*, comme quelques ignorants l'ont prétendu[3]. »

[1] Voir, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, l'article de M. Geiger, Bd. XXI, p. 469. Assemani, *Bibl. orient.* t. III, p. 1, p. 63, note 1. « Ecchellensis, dit Assemani, vertit appositiones alphabeti, et in notis ad hunc locum a pag. 176 ad pag. 248 de punctis vocalibus Syrorum id intelligens, existimat Ephræmum fuisse punctorum vocalium apud Syros inventorem, Bootiumque oppugnat, qui ad sequiora id inventum tempora rejecit. Jurene an injuria, alterius erit loci expendere. Sed Sobensis nullatenus de punctis vocalibus hic loquitur, ut demonstravi, t. I, p. 58. »

[2] Assemani, *ibid.* — Assemani aura-t-il traité à fond cette question dans quelqu'un de ses *opuscules inédits?* C'est ce que nous ne saurions dire, presque tous les écrits de cet auteur ayant péri dans un incendie.

[3] *Opp. syriac.* t. I, p. 184. E. *Ad Gen.* XXXVI, 24. ܐܝܟ ܚܡܪܐ

M. Merx se demande si cette remarque est bien de saint Éphrem, et s'il ne faudrait pas y voir plutôt une interpolation ajoutée d'abord à la marge par quelque grammairien postérieur, et finalement insérée plus tard dans le texte par quelque copiste maladroit ; mais M. Merx ne nous révèle point les causes de ses doutes, et nous ne voyons pas sur quels motifs intrinsèques il peut s'appuyer pour contester l'authenticité de ce passage [1], surtout lorsque des manuscrits datant des premières années du v[e] siècle, comme la Théophanie d'Eusèbe, et quelques autres ouvrages de la même époque, nous présentent un système de points assez développé pour nous permettre de comprendre ce que veut dire saint Éphrem. Ce texte, en effet, n'est intelligible que tout autant que l'on admet que *ḥém'ré* se distinguait, par un point en bas, de *ḥ'moré*, où le point était en haut. Si les Syriens avaient eu alors un autre moyen d'indiquer clairement ces deux leçons différentes, il est probable que les manuscrits nous en auraient conservé quelques traces et quelques souvenirs. En l'absence de textes grammaticaux datant de cette époque, les manuscrits seuls parlent à nos regards et peuvent nous permettre de nous faire une idée du développement progressif de la paléographie syriaque.

[illegible]
[illegible]

[1] *Grammat. syriac.* p. 23, note.

Remarquons toutefois que l'inspection des manuscrits très-anciens ne peut pas nous conduire tellement à la vérité, que nous n'ayons à craindre de nous tromper en rien. Avant de fouiller les parchemins antiques de nos bibliothèques, il importe beaucoup d'avoir une idée au moins générale de l'étendue à laquelle parvint, par suite de travaux successifs, le système de points-voyelles syrien. Comme, en effet, chaque siècle légua au suivant ce qu'il avait reçu, avec les modifications qu'il y avait faites lui-même, il s'ensuit que nous trouvons, même dans les manuscrits les plus anciens, des points, dont nous n'avons une juste intelligence qu'à l'aide des travaux exécutés par les grammairiens postérieurs. Nous insistons sur cette observation, parce que nous avons vu des écrivains sagaces, comme MM. Nöldecke, Merx, Bernstein, et même M. Ewald, tomber dans des méprises incontestables. Nous citerons plus loin des exemples de ces erreurs.

Quelque importance que nous attachions à cette observation, nous maintenons néanmoins, avec M. Ewald, que c'est « surtout par l'observation des manuscrits anciens que l'on peut arriver à retracer les progrès de ce système de ponctuation qui constitue, à vrai dire, le point le plus important de la massore syrienne. » Mais la connaissance des grammairiens postérieurs doit nous servir de guide dans l'examen des monuments que nous a légués l'antiquité. Surtout, il faut être bien en garde contre les conclusions *particulières* qui ne s'appuient que sur

des livres imprimés, par la raison toute simple qu'il est rare, *sinon impossible*, qu'une imprimerie reproduise exactement un manuscrit syriaque dans ce qui concerne la ponctuation[1].

Si la plupart des auteurs se sont trompés jusqu'ici sur cette matière, c'est, ou parce qu'ils ne connaissaient pas suffisamment les écrits grammaticaux des Syriens, de telle sorte qu'ils prenaient, par exemple, le point indiquant un *accent* pour un point indiquant une *voyelle* ou une *quiescente*[2]; le signe du *roukhokh* ou du *qouschoï*, tels que les notent les Chaldéo-Nestoriens, pour un accent et pour un point-voyelle d'une forme verbale; ou bien parce qu'ils s'en rapportaient trop exclusivement aux imprimés. Il faut remarquer, enfin, que la confusion des deux dialectes principaux de la langue syriaque, du dialecte jacobitico-maronite et du dialecte nestorien, n'a pas peu contribué à induire beaucoup de monde en erreur. Cette confusion a jeté nos prédécesseurs dans une série d'inextricables difficultés. Dans le même alinéa, on trouve des observations qui sont vraies quand on les restreint à un seul dialecte, mais qui présentent un côté faux lorsqu'on les généralise et qu'on les applique à tous. M. Ewald, par exemple, s'est principalement servi du manuscrit 36[3] de la bibliothèque de Paris. Avant

[1] Voir M. Ewald, cité plus haut p. 85.

[2] Voir, par exemple, Merx, *Grammatica syriaca*, 1867, 21, IV; 85, II. Bernstein, *Syrische Studien*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1849, t. III, p. 388.

[3] Autrefois 15.

même de l'avoir eu entre les mains, nous étions certain que c'était un manuscrit d'origine chaldéo-nestorienne; et, depuis, l'examen auquel nous avons soumis ce manuscrit nous a convaincu que nous ne nous étions pas trompé. Certaines choses, en effet, que le docte professeur de Göttingen a signalées, sont exclusivement propres au dialecte oriental. On voit donc déjà qu'il faut insister sur cette distinction nécessaire. C'est le seul moyen d'être clair, exact, intelligible et vrai. Aussi, en adoptant les divisions générales de M. Ewald, qui sont excellentes dans ce qu'elles affirment, et dont toute l'inexactitude vient de ce qu'elles ne distinguent pas les dialectes entre eux, nous y en ajouterons quelques autres qui préviendront plus facilement toute erreur. Nous procéderons par périodes historiques, parce qu'il y a une époque où l'on n'aperçoit, entre les manuscrits, aucune différence qui permette de leur assigner une origine *plutôt orientale qu'occidentale*, conformément surtout au sens que ces mots eurent plus tard. C'est l'époque où le caractère *esthranghélo* domine d'une manière à peu près exclusive : elle finit avec le VIe siècle. MM. Land, Hofmann et Adler affirment avoir vu des manuscrits où l'on trouve un caractère minuscule dérivé du précédent. Le fait est plus que probable; mais les exemples n'en sont pas nombreux. Jusqu'au Ve siècle, en effet, où la naissance et les progrès du nestorianisme amenèrent la fermeture de la célèbre école d'Édesse et firent éclater, entre les deux fractions de la nation syrienne,

ces rivalités que le temps n'a pas encore étouffées, jusqu'au ve siècle, disons-nous, on n'aperçoit aucune trace de divergence entre les écritures des manuscrits, et le système de ponctuation rudimentaire est partout le même.

On voit que la nation syrienne n'est pas encore devenue la proie ni la victime des scissions religieuses ou politiques. Grégoire Bar-Hébréus rapporte à cette époque un changement de prononciation, et il accuse Youssef d'Ah'waz de l'avoir introduit dans la langue nationale : « Peu de temps après la mort de Bar-Tsauma, dit-il, mourut aussi Mar-Narsaï, qui avait gouverné l'école de Nisibe cinquante ans, sans compter les vingt ans qu'il gouverna celle d'Édesse. Youssef d'Ah'waz, son disciple et son successeur, changea la *prononciation édessienne* en *celle des orientaux*, que les Nestoriens conservent encore. Durant la vie de Narsaï, les orientaux lisaient comme les occidentaux[1]. » Nous savons bien que cette opinion est exagérée et que cette divergence dont se plaint le grammairien jacobite remonte plus haut. Nous verrons plus tard s'il n'y aurait point lieu cependant d'y reconnaître quelque fait un peu dénaturé. On ne peut pas supposer, en effet, qu'un auteur érudit comme l'était Bar-Hébréus, et ami de la vérité comme le montrent ses écrits, ait inventé, dans tous ses détails, un fait complétement controuvé.

[1] Grég. Bar-Hébr. *Chronique, IIIe partie, Vie de Babai*, et Assemani, *Bibl. orient.* t. II, p. 407.

Le présent mémoire sera donc divisé en trois chapitres, dont voici les titres et les subdivisions :

Chapitre premier. Des points-voyelles proprement dits ou relatifs à la phonétique.

Article premier. Système de points phonétiques pendant la première période de la littérature syrienne, jusqu'au VIe siècle.

Art. II. Système de points phonétiques pendant la deuxième période, du VIe au VIIIe siècle.

§ 1. Direction des études chez les Syriens orientaux.

§ 2. Histoire de la ponctuation chez les Syriens occidentaux.

§ 3. Progrès de la ponctuation du VIe au VIIIe siècle. — Résumé des travaux.

Art. III. Système des points phonétiques pendant la troisième période, du VIIIe au XIIe siècle.

§ 1. Chez les Syriens orientaux.

§ 2. Chez les Syriens occidentaux.

§ 3. Résumé des travaux. — Vue générale des systèmes de ponctuation.

Chapitre II. De l'interponction et de l'accentuation.

Article premier. De l'interponction.

Art. II. De l'accentuation chez les Syriens orientaux.

Art. III. De l'accentuation chez les Syriens occidentaux.

Chapitre III. Du *roukhokh* et du *quouschoï*.

CHAPITRE PREMIER.

DES POINTS-VOYELLES PROPREMENT DITS OU RELATIFS À LA PHONÉTIQUE.

ARTICLE PREMIER.

Système de points phonétiques pendant la première période de la littérature syrienne, jusqu'au VIe siècle.

Tout porte à croire que les Araméens, comme les autres Sémites, n'écrivirent, dès le principe, que des articulations ou des consonnes, et que les trois semi-voyelles ܐ, ܘ, ܝ, avec les deux lettres, qui se rapprochent de quelques sons vocaliques, ܗ, ܥ, ne remplirent jamais alors le rôle de voyelles, qu'elles jouèrent plus tard[1]. Cet état dura-t-il longtemps? C'est ce qu'on ne saurait dire en l'absence de tous monuments écrits remontant à une haute antiquité. Pour trancher cette question, nous en sommes réduits à des conjectures appuyées sur ce qui a eu lieu dans les langues voisines, dans les idiomes de même famille. Ce système était bien défectueux. Aussi des monuments anciens nous présentent-ils déjà l'emploi des semi-voyelles pour suppléer au manque de vraies voyelles; mais cet emploi n'est ni *constant*, ni *universel*. Le ܘ et le ܝ sont assez fréquemment employés, tandis que le ܐ ne paraît guère

[1] On voit que nous sommes loin de partager les théories de M. Merx là-dessus (*Grammatica syriaca*, § 9, p. 17 et suiv.).

qu'à la fin des mots[1]. Cette orthographe, que nous trouvons adoptée dans des inscriptions de Palmyre, dont l'une remonte à l'an 267 de l'ère chrétienne, figure aussi quelquefois dans certains manuscrits, jusqu'au VI[e] siècle. Le ܘ est toujours usité pour écrire *û* et *ŭ*, qu'on ne paraît point distinguer dès lors, au moins dans l'écriture[2]. Les deux mots ܟܘܠ et ܡܛܘܠ, qui font plus tard exception à la règle, sont, dans les manuscrits les plus anciens, munis de la semi-voyelle, d'une manière assez générale, et c'est à tort, croyons-nous, qu'on a remarqué que cela arrivait plus spécialement à la fin de la ligne[3]. Le ܝ est assez usité pour indiquer un *î* long; il manque cependant quelquefois, et pour l'*i* bref on ne l'emploie jamais. L'*olaf* ne paraît, pour ainsi dire, qu'à la fin des mots. On voit que les semi-voyelles jouent encore un rôle très-limité. Ce sont vraiment des semi-voyelles, tandis que, à partir du IX[e] siècle, un amour exagéré de la précision phonétique les transforme en véritables voyelles, ainsi que nous l'avons observé ailleurs, en parlant de Jacques d'Édesse et des massorèthes ḳarḳaphiens[4].

Dans une foule de cas, une écriture aussi imparfaite que l'était celle des Syriens laissait subsister

[1] Merx, *Gramm. syr.* p. 19.

[2] Cfr. Pohlmann, *Sancti Ephræmi Syri commentariorum in sacram Scripturam*, etc. 1862, p. 11. — Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, 234-237.

[3] *Zeitschrift der deutschen morgenländ.* etc. XX, 446.

[4] *Journal asiatique*, 1872, II, 333-336.

beaucoup d'ambiguïté dans la lecture. On le comprit bien vite, surtout à mesure que les connaissances allèrent progressant parmi les Araméens, et l'on ne dut point tarder à y chercher un remède dans les écoles d'Antioche ou d'Édesse. En effet, quoique les renseignements historiques nous fassent, hélas! bien défaut sur ces premiers temps, nous savons néanmoins que, dès le IIIe et le IVe siècle, la Syrie et l'Osrhoène furent le centre d'un mouvement littéraire considérable.

Tous les souvenirs n'en sont pas encore perdus. Des écrivains éloignés de ces régions nous parlent des écoles des Syriens[1], et nous apprennent que les remarquables travaux d'Origène suscitèrent parmi eux des imitateurs[2]. Or, c'est à ce mouvement qu'il faut rattacher, croyons-nous, la massore syrienne, et cela avec d'autant plus de vraisemblance que nous avons vu plus haut saint Éphrem supposer déjà l'existence de certains moyens directeurs dans la lecture des manuscrits.

Quels étaient ces moyens? C'est ce qu'il faut exa-

[1] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, III, pars 2a, p. 927. « Quæsisti si quis esset inter Græcos, qui divinorum librorum studio intelligentiaque flagraret. Ad hæc respondi, vidisse me quemdam *Paulum* nomine, *Persam* genere, *qui in Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus*, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica ac rhetorica, ordine ac regulariter traditur. » — Julius l'Africain à Primasius. — Cf. *Bibl. orient.* III, 86, 87, 435. Cf. Cassiodore, *préface* au livre I. *De divina lectione.*

[2] Peu de littératures offrent autant de versions de l'Écriture sainte que la littérature syriaque. On en compte au moins cinq ou six.

miner. Il n'est point douteux, ce semble, que ce ne fût ce que l'on a appelé depuis, parmi nous, le *point diacritique*, mais ce point n'a jamais été connu sous ce nom parmi les Orientaux. M. Ewald a décrit, avec un rare bonheur et une grande sagacité, les commencements de ce système vocalique très-rudimentaire, et il y a peu de choses à ajouter à ses propres paroles.

« Le moyen le plus simple, dit-il, de faire disparaître l'ambiguïté de l'écriture, qu'elle provienne d'un vice radical, ou bien de la rapidité avec laquelle on s'est appliqué à écrire, dans la suite des temps, consiste dans l'emploi de ce point unique, que nous trouvons déjà dans les manuscrits les plus anciens. Suivant sa diverse position, il distingue ܪ et ܕ[1]; deux points placés l'un à côté de l'autre sur un mot sont un signe très-propre à traduire la pluralité et expriment le pluriel, dans les cas où l'écriture seule donne lieu à l'ambiguïté. On emploie encore le même point diacritique pour distinguer les prononciations douteuses, les formes et les significations qui en dépendent. Cet usage multiple,

[1] M. de Vogüé a établi, par des monuments épigraphiques, que les points du *risch* et du *dolath* étaient déjà usités au IIe siècle de l'ère chrétienne (*Revue archéologique*, avril 1865, p. 3). Le point est déjà usité sur les monnaies pehlvi, sous ces formes, ⸱, ^, ⸱·, ainsi que l'a constaté Mordtman, *Erklärung der Münzen mit Pehlvi Legenden*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIX, 373-396, p. 485. Cf. Levy, *Zur semitischen Paleographie* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XX, 615-628).

important et difficile à bien préciser, du point diacritique doit être encore expliqué plus au long.

« La valeur de ce point unique dépend essentiellement de sa position diverse, au-dessus ou au-dessous du mot. Cette diversité de position sert, le plus souvent, à déterminer les diverses prononciations des mots qui sont écrits avec les mêmes consonnes. Mais cette position n'est nullement arbitraire, ou fixée simplement par l'usage. On découvre, comme loi dominante, l'intention d'indiquer par le point en haut les sons ou plus élevés ou plus fermes, loi qui, du reste, régit encore les ponctuations hébraïque et arabe, si voisines de la syrienne, et se révèle ici au moment où elle se forme. Cette loi fondamentale gouverne les mots écrits avec les mêmes lettres, quoique différents par la prononciation, de telle sorte que le point en haut désigne une prononciation ou une forme relativement plus élevée, tandis que le point en bas sert à indiquer une voyelle plus basse, plus légère, plus brève. Dans plusieurs de ces cas, le point indique aussi la forme, et, dans quelques cas dérivés, on l'emploie uniquement pour désigner une forme dont la vraie prononciation se détermine conformément aux lois grammaticales, sans aucun égard pour la prononciation plus élevée ou plus basse des voyelles. Aussi, dans certains cas particuliers, la diverse position du point est déterminée uniquement par l'antithèse nécessaire, afin de distinguer les formes et les significations. Quand l'ambiguïté

est impossible, le point est omis dans les anciens manuscrits [1]. »

Nous avons peu de chose à modifier dans ces observations. Le but que se proposèrent les premiers massorèthes fut incontestablement de rendre la lecture plus facile; et c'est sans doute aux professeurs de l'école d'Édesse qu'il faut rapporter l'invention de ce premier moyen, qui consistait dans l'emploi du point diacritique. Cette opinion est d'autant plus probable que ce système légèrement modifié demeura plus tard exclusivement propre aux Syriens d'occident, tandis que les Syriens d'orient, inventant un système de voyelles plus exact et plus complet, finirent, au contraire, par renoncer presque généralement au premier. En outre, ainsi que l'observe parfaitement M. Ewald, la pensée qui semble avoir présidé à cette invention est la classification des sons vocaliques en deux familles : les voyelles hautes qu'on désignait par un point placé au-dessus des mots, et les voyelles basses qu'on exprimait par un point en bas. Cette classification n'est pas même une pure trouvaille résultant de l'examen des faits. Elle fut élevée par les Syriens à la hauteur d'une doctrine, et nous la verrons enseigner plus tard par un célèbre docteur de l'Église jacobite, tandis qu'aucun des grammairiens orientaux connus de nous n'en fait mention. — En ce sens, M. Ewald et, après lui, M. Nöldecke et M. Merx

[1] *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*, 1832, p. 61, 62.

ont parfaitement raison de considérer ce point comme ayant eu primitivement une *valeur phonétique*. Mais M. Ewald a vu beaucoup plus clair, dans ce cas, que son successeur, M. Merx. Ce dernier prétend toutefois revendiquer comme une opinion *propre* et *personnelle* ce que le professeur de Göttingen a expliqué, depuis trente ans, mieux qu'il ne l'a fait lui-même[1].

L'opinion de ces savants n'est pas cependant à l'abri de toute attaque : premièrement, parce que les manuscrits les plus anciens nous présentent des points qu'il n'est pas possible d'expliquer ainsi, et nous admettons difficilement que plusieurs idées aient présidé à l'application de ce premier système. Il semblerait donc qu'il y ait eu tout d'abord un certain arbitraire, combiné avec cette loi que nous signalions tout à l'heure, mais avec cette loi plutôt pressentie que rigoureusement formulée. Comment expliquerait-on, en effet, l'orthographe ܗܘܐ ܗܘܐ au lieu de ܗܘܐ ܗܘܐ, ou bien ܗܘܐ ܗܘܐ, ou encore ܗܘܐ ܗܘܐ, qui seraient incontestablement beaucoup plus conformes au principe que l'on met en avant? En second lieu, si l'on accorde au point une

[1] *Gramm. syr.* p. 24. Cf. M. Nöldecke, *Zeitschrift der deut. M. G.* t. XXII, p. 451. — M. Merx dit, en parlant du livre de Jean d'Éphèse, publié par M. Cureton : « Transcribo lectoribus ex eo specimen, ut ipsi judicare possint de *sententia mea*, puncta vario modo posita vocalium esse vicaria, qua in re tamen ad id velim attendant, puncta illa, haud raro, non recto loco esse posita, sed ad præcedentem seu sequentem consonantem rejecta. »

valeur phonétique, dès le principe, il faut au moins reconnaître qu'il indiquait plusieurs voyelles; ainsi : ܵ = *â*, *ă*, *o*, et quelquefois *aou*, *oï*, *aï*, quand il est suivi d'un ܘ ou d'un ܝ. De même ܶ = *ê*, *ĕ*, *î*, *ĭ*. Il faut donc revenir toujours au point de départ : on se proposait avant tout de distinguer les mots qu'on pouvait facilement confondre. On examinait combien de sens chaque mot écrit avec les seules consonnes pouvait présenter, et l'on affectait ce mot d'un point diversement placé, suivant chacune de ses significations, en tenant compte toutefois de la voyelle la plus caractéristique. Le langage de Jacques d'Édesse, dans sa lettre à Georges de Saroug, confirme tout à fait cette opinion.

Toutes les fois, en effet, qu'il veut expliquer la diversité de position du point diacritique, il allègue, comme raison suprême, « la nécessité de distinguer les mots semblables par l'écriture. » Citons ses propres paroles : « Pour ce qui concerne l'apposition des points, dit-il, j'ajouterai encore quelques mots, parce que je vois les scribes se conduire uniquement d'après leur bon plaisir; et je voudrais leur persuader d'étudier et d'écouter les autres. Auparavant, je recourrai à une comparaison tirée de l'ordre physique. Au lieu d'être quelque chose de beau, rien n'est, au contraire, plus laid et plus difforme que de voir un corps organisé et vivant manquer de quelques-uns des membres que donne la nature, par exemple d'un œil, d'une oreille, d'une corne, d'un doigt à la main ou au pied. Il n'est pas

moins difforme ou moins odieux encore de voir la figure et la tête d'un homme ou d'une bête pourvue de trois oreilles, de trois yeux, ou de toute autre chose que la nature n'a point donnée. On ne trouverait certainement pas beaux une main et un pied qui auraient six doigts, une bouche dont les dents seraient trop nombreuses, irrégulières et démesurément longues. Mais la difformité est-elle moindre quand les membres sont déplacés de leur position naturelle? Non, car il ne convient pas que l'œil occupe la place du menton; l'oreille, celle des yeux; les doigts, celle des genoux ou du coude; les ongles, celle des pieds, des talons ou des épaules. La beauté de la nature exige qu'il n'y ait *ni défaut*, *ni surabondance*, et elle demande encore que chaque membre soit adapté à la position que lui ont assignée la nature et l'artiste divin. Il faut raisonner de même, reprend Jacques, par rapport aux points qui ont une signification distincte et que l'on appose, dans ce caractère *mésopotamique*, c'est-à-dire *édessien*, ou, pour parler encore plus clairement, *syriaque*. Il ne faut pas placer les points en trop grand ou en trop petit nombre, « quand le mot n'a pas besoin d'être distingué d'un autre qui lui ressemble par l'écriture. » Si les points étaient trop nombreux, il faudrait les comparer à une main ou à un pied qui auraient six doigts. Il faut avoir soin aussi de ne pas les placer en trop petit nombre, « afin de distinguer, autant que possible, un mot de celui qui lui ressemble par les consonnes. » La surabon-

dance est parfois aussi messéante que la parcimonie. Il faut enfin mettre les points à l'endroit prescrit et non pas seulement là où il y a de la place, que la règle le permette ou ne le permette pas. Pour fournir un exemple, j'essayerai moi-même d'en placer quelques-uns, afin de montrer ce que je veux enseigner : *Une maîtresse de maison fait* (ܥܒܕܐ) *un acte ou deux* (ܥܒܕܐ), *et puis elle commande à ses serviteurs* (ܥܒ̈ܕܐ) *de produire beaucoup d'actes* (ܥܒ̈ܕܐ) *semblables*[1]. »

Si l'on examine attentivement et l'ensemble du texte et l'exemple allégué pour faire comprendre l'idée de l'auteur, on verra que le but principal est de distinguer *les mots semblables par l'écriture*, et que le point ne correspond pas toujours à une voyelle. Lorsqu'on le place sous le *beith* dans *ʿav'dé*, on n'a pas l'intention de désigner, par ce point, une voyelle, mais d'opposer directement ce mot à tous les autres; car le point ainsi placé ne distingue pas seulement *ʿav'dé* de *ʿ'vodo* ou *ʿ'vodé*, puisque, dans ce cas, on conçoit, à la rigueur, que le point en bas indique l'*e* muet qu'on fait involontairement sentir sous le *beith* dans *ʿav'dé*, mais il le différencie encore de *ʿov'do*, où le *beith* est pareillement quiescent.

M. Ewald et M. Merx distinguent les points qui ont une *valeur phonétique* de ceux qui indiquent simple-

[1] Voir *Jacobi episc. Edesseni epist. de orthographia syriaca*. J. P. Martin, 1869, in-8°. Paris, Klincksieck, p. 5. Cf. Phillips, *A letter by Mar Jacob*, 9 et 10. — *Journal asiatique*, 1869, 464-467. *Études religieuses, historiques et littéraires*, juillet 1869, 156-159.

ment des *formes verbales*. Cette division ne nous paraît pas absolument vraie, parce que ceux qui sont placés sur ou sous des formes verbales ont quelquefois une valeur phonétique, aussi bien que ceux qui sont sur ou sous les noms, et ceux qui sont joints aux autres parties du discours n'ont pas plus de valeur phonétique que les points ajoutés aux verbes. Ceux-ci, en effet, désignent *immédiatement* une forme qu'ils permettent de reconnaître, et *médiatement* les sons vocaliques dont elle doit être affectée. Dans les mots, ils révèlent *immédiatement* l'idée d'un autre mot semblable par l'écriture; et, par l'usage, on apprend que le point ainsi placé désigne tel mot avec telles voyelles, tandis que, s'il était placé ailleurs, il indiquerait un autre mot avec d'autres voyelles. Quoique cela soit absolument certain, il est incontestable néanmoins que, par la force même des choses, on a tenu compte de la distinction des voyelles en deux classes : les *voyelles hautes* et les *voyelles basses*. Cette division n'enlevait point toutes les difficultés, mais elle les diminuait, puisqu'il était facile, surtout quand la langue était encore parlée, de lire un mot dont les voyelles étaient moins indéterminées, l'incertitude ne planant que sur un petit nombre. La position du point diacritique dut être fixée, dès le principe, principalement par l'usage; et on a lu, dans la première partie de notre travail [1], les justes plaintes de Bar-Hébréus à ce su-

[1] Abbé Martin, *Tradition ḳarḳaphienne ou La Massore chez les Syriens*, p. 5, et plus bas, p. 159, note 1 *splendeur*, etc.

jet. En quelques endroits, la position assignée au point par l'usage semble contraire à celle qu'exigeraient toutes les analogies.

Ajoutons, d'ailleurs, que, durant la première période, c'est-à-dire jusqu'au VIe siècle, l'emploi de ce point diacritique fut assez restreint; un mot n'avait guère plus d'un point. Les seuls qui en étaient habituellement accompagnés sont les pronoms fréquemment usités, comme ܗܼܘ, ܗܿܘ, ܗܼܝ, ܗܿܝ; les prétérits et les participes de la forme *p'al*, surtout dans les verbes dont l'usage est presque continuel, comme : ܗܼܘܐ, ܗܿܘܐ, ܐܡܼܪ, ܐܡܿܪ; le ܗܿ indiquant le suffixe singulier féminin de la troisième personne, les deux points du pluriel nommés ܣܝ̈ܵܡܹܐ, quelques autres points, enfin, assez rares, voilà à peu près tout ce qu'on remarque dans les manuscrits les plus anciens. Nulle part on ne trouve encore la détermination de quelques personnes, qu'on chercha à rendre plus tard aussi exacte que possible, par exemple la troisième du singulier féminin, ܩܶܛܠܰܬ݂ [1].

S'il fallait chercher l'origine de ce *point diacritique*, nous la retrouverions, sans aucun doute, dans le point final de la phrase nommé ܦܣܘܩܐ, *secteur;* d'abord, parce que la distinction entre les phrases est celle qui a dû être indiquée la première, et ensuite parce que c'est l'explication la plus naturelle du nom que ce dernier point porte, de *point radical*

[1] Voir, dans Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, t. III, les premières tables paléographiques.

ou *fondamental*, ܢܘܩܙܐ ܫܪܫܝܐ [1]. Cette désignation lui conviendrait d'autant mieux qu'il serait la base des trois systèmes qui reposent évidemment sur le *point diversement placé ou combiné*, nous voulons parler du *système d'interponction*, du *système d'accentuation*, du *système de points-voyelles imparfait ou complet*, que nous devrons distinguer soigneusement durant la seconde période.

ARTICLE II.

Système de points phonétiques pendant la deuxième période, du VIe au VIIIe siècle.

Nous ne parlerons ici que du *système de points-voyelles*, qui se relie étroitement à ce que nous venons de dire. Nous nous réservons de présenter dans le chapitre suivant nos observations sur l'interponction et sur l'accentuation. On comprend facilement que l'emploi du point diacritique, surtout placé isolément, ne fournit qu'un moyen bien imparfait pour déterminer la lecture; mais, tout imparfait qu'il était, ce moyen pouvait devenir la base de combinaisons ultérieures, capables de diminuer ou même de supprimer totalement les difficultés et les embarras d'un lecteur novice. C'est précisément ce qu'on a tenté de faire d'une manière plus ou moins heureuse, mais sur deux voies parallèles et avec des

[1] C'est ainsi que l'appellent fréquemment les grammairiens syriens orientaux et occidentaux, Bar-Hébréus, Élias I, Bar-Zu'bi, etc.

succès différents dans chacune. Ici, nous avons besoin d'être clair et précis; car tout ce que nous allons dire n'a jamais été bien exposé, parce qu'on a omis de consulter les sources véritables.

On se rappelle que nous avons parlé plus haut de la fermeture de l'école persane d'Édesse. Elle paraît avoir eu lieu à deux reprises; mais elle devint définitive vers la fin du ve siècle, en 489[1]. Des conjectures assez légitimes, quoique appuyées sur des documents historiques peu nombreux, s'accordent à nous montrer cette académie comme le principal centre d'études en Syrie, durant tout le ve siècle, comme le foyer où les Chaldéo-Persans venaient réchauffer leur goût pour les lettres et rallumer le flambeau du génie chrétien, à demi éteint chez eux par les persécutions des rois sassanides. Il est probable que le système d'enseignement avait été le même chez les deux fractions de la nation syrienne jusqu'à cette époque; mais lorsque les Persans, bannis d'Édesse[2] pour leur attachement aux erreurs nestoriennes, eurent fondé des écoles dans l'Adiabène et la Mésopotamie orientale, ils développèrent, en suivant les inspirations de leur génie, le fonds commun qu'ils avaient emporté de

[1] Assemani, *Bibl. orient.* I, p. 351 et suiv. — Land, *Anecdota syriaca*, II, 77, 78. Jacques de Saroug en parle dans une de ses lettres aux moines de Mar-Bassus, qui vont paraître prochainement dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*

[2] Assemani, *Bibl. orient.* I, 351 et suiv. d'après Siméon de Beith-R'cham. Jacques de Saroug a aussi une lettre là-dessus, parmi celles qu'il a écrites aux moines de Mar-Bassus.

l'occident, et jetèrent les bases d'un système exclusivement propre à leur dialecte. Il en fut de même, sans doute, en occident. On aurait tort de croire, en effet, que les études cessèrent dans l'Osrhoène et dans la Syrie proprement dite par la fermeture de l'école persane d'Édesse. Cette fermeture fit disparaître peut-être cette émulation si connue dans nos universités au moyen âge, et qui dut exister aussi autrefois en Orient; elle supprima quelques-unes de ces péripéties qui rompent la monotonie des travaux littéraires; mais elle n'abolit point les études dans les contrées voisines des bords occidentaux de l'Euphrate.

§ 1.

Direction des études chez les Syriens orientaux.

C'est donc à partir du VIe siècle que commence la scission linguistique entre les Syriens occidentaux et les Syriens orientaux, au moins dans le point particulier que nous étudions; et c'est là peut-être le fait principal auquel il faudrait restreindre les accusations portées par Bar-Hébréus contre Youssef d'Ah'waz, accusations que nous avons citées plus haut et qu'il est inutile de reproduire ici [1]. Hâtons-nous d'ajouter, d'ailleurs, que cette conjecture n'est pas dénuée de fondements solides. Des indications éparses dans divers livres nous apprennent que

[1] Voir page 96.

les Chaldéo-Persans se préoccupèrent dès lors, beaucoup plus que les Syriens occidentaux, de l'imperfection radicale de leur système graphique; les circonstances, d'ailleurs, favorisaient mieux les études parmi eux que parmi leurs frères d'occident, toujours en butte aux persécutions dirigées contre les monophysites et contre toutes les sectes qui pullulaient dans la Syrie. Les Syriens occidentaux eurent, en outre, beaucoup plus que les Syriens orientaux à souffrir des guerres qui éclatèrent, vers le milieu du vi^e siècle, entre les Romains et les Perses.

Que nous apprend aussi l'histoire littéraire de la nation syrienne? Elle nous apprend que les écoles se développèrent alors, avec plus d'éclat qu'auparavant, dans la Mésopotamie et dans les régions transtigritaines; elle nous montre ces écoles surgissant partout et atteignant quelquefois un développement qui fait penser à nos universités du moyen âge; il y eut des professeurs qui réunirent jusqu'à cinq cents et même huit cents élèves. Évidemment, ces hommes n'étaient point médiocres; la médiocrité absolue ne provoque jamais un pareil engouement, ou, si cet engouement se produit, il n'est jamais de durée. Or, celui dont nous entretiennent les auteurs orientaux continua pendant trois cents ans, de la fin du ve au commencement du viiie siècle.

Mais ce qu'il y a d'important à signaler ici, c'est que ce mouvement littéraire *oriental* se dessine à l'instant même où l'école persane d'Édesse se ferme. Les jeunes Persans dont Siméon de Beith-R'cham

nous a conservé les noms, Ma'ana, Bar-tsauma, Aquaq, Narsaï, Abzota, Jean le Garmaquite, Michée Dagon, Paul d'Ah'waz, Abraham, Yazidadès [1], etc., ces jeunes Persans, disons-nous, ne sont pas plus tôt expulsés que nous voyons apparaître des écoles dans la Mésopotamie; et ce sont ces bannis qui en prennent la direction. Aquaq enseigne à Séleucie, avant de devenir patriarche. Narsaï établit l'université de Nisibe, et fonde la réputation qui assure à cette école la prééminence sur toutes les institutions de ce genre, pendant huit siècles. C'est lui qui est véritablement l'initiateur de toutes les réformes grammaticales propres aux Syriens *orientaux*. Pendant les cinquante années de son enseignement, il forme de nombreux disciples, qui continuent ses traditions et les développent. Nisibe devient l'école où se réunissent tous les hommes influents qui jouent un rôle dans la société chaldéo-persane; quelques-uns y enseignent, après y avoir étudié, et beaucoup en sortent pour devenir évêques, métropolitains, patriarches. Au VI[e] siècle, Mar-Abba, surnommé le Grand par ses compatriotes, donne encore plus d'impulsion aux études, et contribue pour une large part aux fondations littéraires de Khosrow le Grand (531-579). Un de ses disciples marche noblement sur ses traces, et quand il est

[1] Assemani, *Bibl. orient.* I, 351 et suiv. — Sur Ma'ana, voir III, 374-378. — Sur Aquaq, voir III, 69, 378-389. — Bar-tsauma, III, 66-70, 390-394, 429, 452. — Jean le Garmaquite, III, 141, 203-205, 255, 474. — Narsaï, III, 63-66. — Michée, III, 169, 170. — Paul, III, 36. — Abraham, III, 71-82. — Yazidadès, III, 226.

monté, à son tour, sur le trône patriarcal, il favorise de toute son influence les hommes qui ont le goût de l'étude et l'amour de la science. C'est pourquoi le VIe siècle, quoique étant la période même où l'Église nestorienne achève de s'organiser, est encore l'époque qui nous fournit le plus de noms célèbres : nommons ici simplement Abraham de Beith-Rabban [1], Jean de Beith-Rabban, Youssef d'Ah'-waz, Mar Abba, Narsaï d'Anbar, Jacques de Badjarmaï, Paul de Nisibe, le patriarche Ézéchiel, Kaïoura d'Hirta, Ram-Ichou, Ichaï, Moïse de Karcha, Bar Sabbas de Chiakerda, Mar Habîb et Mar Zacharia de Tel Dînnawar, David de Marou, Choub'ḥa-l'-Maran de Kachkar, Sergius de Haza, Jacques le Docteur, Abraham ben-Haddad, Hanan, Ịchou-Ïab d'Arzun, etc., tous évêques, docteurs, maîtres d'école, et tous ou presque tous grammairiens. Les plus connus, sous ce dernier rapport, sont Narsaï, Abraham de Beith Rabban, son neveu, Jean de Beith-Rabban, Youssef d'Ah'waz, Ram-Ichou et Ichaï. Après Nisibe, les écoles les plus célèbres sont celles de Mar Mari, à Séleucie, d'Hîrta, de Haza, de Mahouza, d'Aïtilaha, de Beith Ḳandaḳé, de Nouhadra, de Tel Dînnawar, etc. Pas un couvent qui n'ait la sienne; mais ceux de Mar Eughîn, au mont Izla, et de Jacques de Beith ʿAbé se distinguent entre tous les

[1] Assemani, dans le tome III de la *Bibliotheca orientalis*, donne quelques détails biographiques sur tous ces personnages, en commentant le *Catalogue* de Mar Aud-Ichou de Nisibe. Voir à la table pour chacun de ces noms.

autres. Au VII[e] et au VIII[e] siècle, le mouvement dure toujours, et nous trouvons là encore des évêques, des patriarches, des maîtres qui soutiennent la renommée des écoles orientales, en particulier les Ichou-Ïab II et III, ʿEnan-Ichou et Mar Babaï le Grand, qui fonda, à lui seul, peut-être plus d'écoles que tous ses prédécesseurs ensemble et qui remit encore l'ordre dans les études aussi bien que dans les offices[1].

La Syrie occidentale n'a, pendant cette période, rien qu'on puisse comparer à cette floraison littéraire, rien même qui lui ressemble de loin, quoiqu'elle nous ait transmis plus de monuments écrits, datant de ces trois siècles, que la Mésopotamie et l'Adiabène.

Or, entre toutes les branches de la littérature qui furent le plus cultivées alors, la grammaire paraît avoir spécialement joui de la faveur publique. Il est vrai que l'art était à son berceau; mais enfin, c'est là qu'on entend les premiers bégaiements de cette science naissante.

[1] Assemani raconte la vie de ce personnage, d'après Thomas de Marga, *Bibl. orient.* III, 147, 177, 179, 180-189. Voici les noms des villes ou villages où ce moine établit des écoles : à *Saphsapha* ou *Bassossa*, au couvent de *Buzel* dans le territoire de *Ghérin*, au couvent de *Cyrus*, à *Akra*, *Hardassa*, *Salmata*, *Beith Edre*, *Chatra*, *Makalta*, *Nirema*, *Kouph*, *Nizabrazaïa*, *Gubis*, *Acha*, au couvent de *Saint-Éphrem*, à *Maïa Quariré*, *Beith Assa*, *Beith Sato*, *Beith Kardag*, *Hanessa*, *Beith Rostaka*, *Beith Narka*, *Beith Tarmessa*. Toutes ces villes se trouvaient dans la province de Marga, dans le territoire de la ville moderne d'Akra. Quelques-unes de ces localités existent encore aujourd'hui.

Toutes ses prescriptions se ramenaient à la lecture des textes; la langue s'apprenait par l'usage journalier de la vie; tout le monde en connaissait les règles par les habitudes de la bonne société. Ceux-là seulement étaient condamnés à étudier qui voulaient rendre par l'écriture le langage oral. C'est pourquoi les premiers livres grammaticaux ont été, là comme partout, de simples méthodes de lecture. Dans les langues étrangères à la famille sémitique, la plupart de ces écrits n'ont laissé aucune trace; mais les difficultés spéciales à l'écriture sémite et l'importance que les peuples de l'Asie occidentale ont toujours attachée à l'art de la déclamation ont fait, des maîtres de lecture, ܡܩܪܝܢܐ, de vrais personnages historiques; on a conservé leurs noms à la postérité et, quelquefois même, on s'est cru obligé de conserver le souvenir de leur vie.

La méthode de lecture était principalement appliquée aux livres saints, à quelques ouvrages des Pères, ainsi que nous le savons par les canons des conciles ou par les constitutions des anciennes universités [1]. L'Écriture sainte a été surtout le livre classique dans les écoles syriennes, et c'est pourquoi on y a employé le système de ponctuation plus rigoureusement que dans aucun autre livre. D'a-

[1] Voir Thomassin, *Disciplina Eccl.* pars II[a], lib. I, cap. XCVIII. — Bar-Hébréus, *Nomocanon*, pars VII, cap. IX. — Voir surtout Assemani, *Bibl. orient.* III, II[a] pars, 937-945. Les textes les plus importants sont rassemblés en cet endroit.

bord on enseignait à lire verbalement; mais, comme les voyelles manquent dans l'écriture araméenne, on comprit bientôt qu'il fallait y suppléer par quelque moyen. On nota donc, avec les points dont nous avons parlé, les mots qu'il fallait distinguer, et, pour fixer la vraie prononciation de ces mots, on rédigea des espèces de lexiques, où toutes les expressions de l'Écriture sainte étaient présentées successivement avec leur ponctuation particulière (ܣܘ̈ܡܟܐ, *appositions*, ܫܡ̈ܗܐ, *noms* ou *accents*), et on les appela *qraïatha* ܩܪ̈ܝܬܐ, *lectures*, de même qu'on appelait leurs auteurs *maîtres de lecture*, ܡܩܪ̈ܝܢܐ [1].

Nous possédons encore aujourd'hui un assez grand nombre de manuscrits de ce genre. Nous avons décrit précédemment plusieurs de ceux qui existent en Europe, et il est probable qu'on en trouverait d'autres en Asie [2]. Le plus ancien de tous ceux qui nous sont connus remonte à l'an 899; mais on en avait rédigé bien avant cette époque, et nous apprenons même, par une note de ce manuscrit, que « l'œuvre des *Maq'rïané* ou maîtres de lecture date surtout du temps de Rabban (Narsaï?), d'Abraham (son neveu) et de Jean (de Beith Rabban) [3]. »

C'est donc à partir de la fin du ve et à partir du commencement du vi^e^ siècle qu'on se mit à com-

[1] W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, etc. I, 53, 105.

[2] *Journ. asiat.* 1869, II, p. 245 et suiv.

[3] W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, I, 105.

poser les ܦܘܫܩܐ ܡܩܪܝܢܘܬܐ ou *livres de* (ܡܩܪܝܢܐ) *lecture*, et l'histoire littéraire, aussi bien que l'examen des monuments anciens, nous apprend que ce fut d'abord chez les *Syriens orientaux* que cette partie de la science fut cultivée avec zèle et avec succès. Tous les docteurs du VI[e] siècle nommés plus haut ont commencé par être de simples *Maq'rïané* ou maîtres de lecture. Mar Narsaï, Youssef d'Ah'waz, Abraham et Jean de Beith-Rabban, Mar Abba, Ram-Ichou et Ichaï sont demeurés célèbres sous ce rapport. Le manuscrit syriaque 12138 du Musée britannique cite quelquefois, en marge, l'opinion de quelques-uns de ces auteurs, dits *Maq'rïané*.

Les ouvrages dont nous venons de parler n'étaient, à bien prendre les choses, que des traités *de vocibus æquivocis*, traités qui deviennent nombreux chez les Syriens à partir de l'an 500, mais dont la première apparition a lieu encore chez les Chaldéo-Persans.

Au dire d'Aboulfaradj, ce fut Youssef d'Ah'waz qui donna l'exemple de ce genre de compositions; mais il a eu de nombreux imitateurs, et de grands écrivains, comme Bar-Hébréus, n'ont pas cru se déshonorer en se livrant à des travaux de cette nature. Après Youssef d'Ah'waz, nous rencontrons, en descendant les siècles, comme auteurs de traités analogues, parmi les Syriens orientaux, le patriarche Ichou-Ïab de Gadal (612-639)[1], 'Enan-Ichou (+650),

[1] Assemani, *Bibl. orient.* II, 418. «Composuit, dit Amrou ben Mataï, dans Assemani, librum de nominibus ac rebus, quæ scriptura quidem conveniunt, sed voce differunt : deque iis quæ voce

Hounaïn ben Ichaq (+ 876), etc. Mais ʿEnan-Ichou est le premier auteur connu d'un livre de lecture semblable à ceux que nous avons décrits ailleurs.

Cet écrivain florissait vers l'an 645. Après s'être fait moine au couvent du Mont Izla, il s'était retiré au couvent de Beith-ʿAbé, dont Thomas de Marga a écrit l'histoire, au IXe siècle. « Il n'est pas juste, dit ce dernier écrivain, d'oublier la mémoire du Saint Père ʿEnan-Ichou ni d'omettre de parler de son éclatante vertu. Aussi placerons-nous le récit de sa vie parmi celles de ses compagnons, puisque Notre Seigneur lui a octroyé, comme à eux, le bonheur du ciel. Originaires de l'Adiabène, ʿEnan-Ichou et son frère Ichou-Ïab furent élevés dans les écoles de Nisibe, sous la protection bienveillante de Mar Ichou-Ïab (de Gadal). Ils firent ensuite leur éducation (monastique) dans le grand monastère (d'Izla), comme le témoignent les livres déposés dans les archives de ce couvent, livres où on lit encore aujourd'hui qu'ils furent écrits de leur main[1]. »

L'auteur raconte ensuite les voyages de son héros, l'accompagne à Jérusalem, le suit au désert de Scètes, nous le montre s'instruisant partout sur ce qu'il voit; et enfin il le ramène au milieu des siens,

conveniunt et sensu differunt. » عمل كتابا فى الاسم والاشيا المتّفقة فى
الكتابة مختلفة فى اللفظ والمتّفقة فى اللفظ مُخْتَلَفَةٍ فِي المَعْنَى.

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 144. Cf. Thomas de Marga, *Histoire monastique*, II, 11.

pour l'y faire jouir d'une estime et d'une réputation justement méritées.

ʿEnan-Ichou composa le *Paradis des Pères;* il travailla aussi, avec Ichou-Ïab III, à la réforme de l'office nestorien, se fit distinguer par ses connaissances dans le chant et la philosophie, et rédigea enfin un ouvrage dont nos lecteurs reconnaîtront facilement le titre : « ʿEnan-Ichou, dit Thomas de Marga, composa un livre intitulé : *Correction des sch'mahé et des mots* (*q'raïatha*) *obscurs qui se rencontrent dans les écrits des Pères.* Cet ouvrage se trouve dans les archives de ce monastère, et surpasse en exactitude toutes les œuvres de ce genre [1]. »

Plusieurs siècles après Thomas de Marga, Mar Aud-Ichou connaissait encore ce livre, puisqu'il le mentionne dans son catalogue : « ʿEnan-Ichou écrivit sur la diversification et la distinction des mots (*q'raïatha*) [2]. » Assemani, expliquant ce passage du catalogue de Mar Aud-Ichou, fait observer que le livre de ʿEnan-Ichou ressemble beaucoup à celui

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 145. ܟܬܒ ... ܐܦ ܬܘܪܨܐ ܕܫܡܗܐ ܘܩܪܝܬܐ ܟܣܝܬܐ ܕܡܫܟܚܢ ܒܟܬܒܐ ܕܐܒܗܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܒܝܬ ܓܙܐ ܕܗܢܐ ܕܝܪܐ ܘܡܥܠܝܐ ܗܘ. ܕܟܠܗܘܢ ܣܝܡܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܒܚܬܝܬܘܬܐ

[2] *Ibid.*

ܫܘܚܠܦܘ ܦܘܡ ܦܘܫܟܐ
ܘܦܘܪܫܐ ܕܩܪܝܬܐ

On pourrait rapprocher de ces deux vers de Mar Aud-Ischou le titre d'un chapitre de la Grammaire de G. B. H. ܡܛܠ ܕܝܢ ܡܠܘܐ ܐܝܟ ܡܫܚܠܦ ܦܘܪܫܢܐ. (Voir plus bas, p. 158, en note, et *Jacobi episcopi Edesseni Epist. de Orthogr. syr.* p. 13.)

que Jacques d'Édesse composa vers la fin du même siècle; et c'est avec raison qu'Assemani opère ce rapprochement, car les titres des deux ouvrages sont presque identiques[1].

Ces diverses citations nous montrent quelles étaient alors les préoccupations des Syriens orientaux au sujet des questions de paléographie et de grammaire que nous discutons en ce moment. On cherchait, on le voit, à supprimer, autant que possible, l'ambiguïté laissée par un système incomplet de consonnes et de voyelles. ʿEnan-Ichou n'était pas sans doute le seul qui travaillât à remédier aux inconvénients nombreux qu'entraînait avec elle l'écriture imparfaite des Syriens. Thomas de Marga donne suffisamment à l'entendre, dans le passage que nous avons cité; mais ce moine de Beith-ʿAbé contribua peut-être plus que tout autre à généraliser ces réformes, par le crédit dont il jouit auprès de tous les savants de l'époque, auprès des patriarches érudits comme l'étaient les Ischou-Ïab (II et III), et auprès des professeurs de l'école de Nisibe.

Cette école jouissait alors d'une telle réputation, qu'elle était connue jusque dans l'Italie et dans l'Afrique chrétienne[2]. Elle servait, en quelque sorte,

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 146, col. 1, explique ainsi ce passage : « *De varietate et distinctione lectionum.* Nimirum de significatu et usu vocum difficiliorum apud patres, ut exponit Margensis loco supra citato. Quibus verbis non Paradisus, de quo mox dixit, intelligitur, sed *aliud opus ab Ananjesu compositum eique simile, quod Jacobus Edessenus eadem fere ætate exaravit.*

[2] Assemani, *Bibl. orient.* III, 2ᵉ pars, 924-937.

de mère à une multitude d'écoles secondaires qui acquirent aussi de l'éclat, comme celles de Séleucie ou Modaïna, de Dorkéna, d'Anbar, d'Arbèles, de Marga, de Bagdad[1], etc. C'est surtout dans l'Adiabène, lieu d'où était originaire ʿEnan-Ischou, que fleurirent les écoles syriennes, sur lesquelles les lettres du patriarche Ichou-Īab III pourraient peut-être nous fournir d'intéressants renseignements. Malheureusement, ces lettres sont encore et demeureront probablement longtemps inédites. Ce patriarche, qui était frère de ʿEnan-Ichou, se distingua, lui aussi, par son amour pour les lettres. Les détails recueillis par Assemani dans divers auteurs nous montrent, en effet, que les études furent très-florissantes dans la Mésopotamie orientale et les régions transtigritaines sous son pontificat et durant tout le VIIe siècle. De nombreux auteurs écrivirent alors; mais les désastres postérieurs nous ont ravi leurs écrits[2].

Ce serait le moment de se demander si les Syriens orientaux ou Chaldéo-Nestoriens inventèrent, durant cette période, leur système de points-voyelles, ou s'il était déjà inventé à cette époque, ou, enfin, s'il ne fut découvert que plus tard. Avant de répondre à cette question, quelques détails sont nécessaires encore; il nous faut examiner auparavant ce qui s'était fait dans la Syrie occidentale, dans les écoles d'Édesse et dans les couvents environnants.

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 2a pars, 924-937.
[2] *Id. ibid.*

§ 2.

Histoire de la ponctuation chez les Syriens occidentaux pendant cette seconde période.

Depuis plus d'un siècle, on s'est beaucoup préoccupé, dans le monde savant, de la question que nous étudions ici. L'invention des points-voyelles et l'introduction des voyelles grecques dans le système graphique araméen ont été longuement discutées, dans le siècle dernier, par Jean Dav. Michaëlis[1], Joh. Lorentz Isenbiehl[2], et, dans ce siècle, par Obertleitner[3], Ewald[4], Wiseman[5], Hoffmann[6], Bertheau[7], Wickelhaus[8], Uhlemann[9], Land[10], Merx[11], et enfin, tout récemment, par M. Wright, dans son *Catalogue des manuscrits syriaques acquis par le Musée britannique depuis 1838*[12].

[1] J. D. Michaëlis, *Observatio de Syrorum vocalibus*, Bremæ, 1763, 167.

[2] Joh. Lorenz Isenbiehl, *Vom Gebrauch des syrischen Puncti diacritici bei den Verbis*. Göttingen, 1773.

[3] And. Oberleitner, *Joh. Jahn... Elementa aramaicæ seu chaldeo-syriacæ linguæ latine reddita*. Viennæ, 1820.

[4] H. Ewald, *Lehrbuch der syrischen Sprache*. Erlangen, 1826. — *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*. Göttingen, 1832.

[5] Wiseman, *Horæ Syriacæ*, I. Romæ, 1828.

[6] Hoffmann, *Grammatica syriaca, libri tres*. Halæ, 1827.

[7] Bertheau, *Gregorii Bar Hebræi grammatica linguæ syriacæ*. Göttingen, 1843.

[8] Wickelhaus, *De Novi Testamenti versione syriaca*. Halis, 1850.

[9] Uhlemann, *Grammatik der syrischen Sprache*. Berlin, 1857.

[10] Land, *Anecdota syriaca*, I, 77, 97.

[11] Merx, *Grammatica syriaca*.

[12] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, 1168 et suiv.

Les documents principaux sur lesquels tous ces auteurs ont écrit leur ont été fournis par Amira, Assemani, Grégoire Bar-Hébréus, si nous en exceptons MM. Ewald, Wiseman, Land et Wright, qui ont établi leurs conclusions sur l'examen des manuscrits, sur un examen consciencieux assurément, mais peut-être pas assez éclairé par l'étude des grammairiens indigènes qui ont exposé cette matière du VII[e] au XII[e] siècle. Aussi la question est-elle loin d'être épuisée, ainsi qu'on le verra [1].

Fragments of the syriac grammar of Jacob of Edessa (printed for private circulation).

[1] Voici, en effet, de quelle manière M. Merx, le dernier grammairien moderne, résume les connaissances actuelles. Nous citons le passage dans son entier (*Grammatica syriaca*, p. 25) :

« *De duplici puncto vocalium vicario deque græcis vocalibus a Syris mutuatis.*— Ex iis quæ huc usque de historia signorum vocales indicantium diximus, constat, satis accurate tres vocales primarias *a, i, u,* insignitas fuisse, sed toto in systemate quantitatis nulla omnino habita est ratio. Quantitatem igitur indicaturi novam excogitavere Syri scriptionem, antiquiori illi puncto alterum conjunxerunt, ita ut duplici puncto varii vocalium soni clarius indicarentur. Cujus scripturæ amplificationis non auctor, sed propagator (Ass. *B. O.* t. II, 307), Jacobus Edessenus videtur fuisse, nam jam ante Jacobum *passim bina puncta videmus*[a]. Paulus enim Antiochenus, presbyter Syrus, Græcorum quoque scripturam ab initio mancam fuisse, sensimque novis litteris adjunctis ad majorem pervenisse perfectionem, prisca traditione certior factus, Jacobum Edessenum (+ 710), tunc temporis de patrii sermonis cultura longe meritissimum (Ass. *B. O.* I, 477), rogavit, ut quæ in Syrorum scriptura desiderarentur, suppleret; quod ille, quamvis utile esse videret, consulto quidem recusavit, ne libri antiquo et imperfecto scripturæ genere exarati interirent; punctum tamen antiquum geminans varieque ponens septem vocalium signa

[a] A savoir le *m'pagdono*, mais non pas le *ptoḥo*.

Reprenons notre exposé d'un peu plus haut. Nous avons montré précédemment l'état relativement florissant des études dans la Mésopotamie orientale et dans les pays transtigritains, état qui était dû, avons-nous dit, à la tranquillité dont ces régions jouirent assez généralement durant cette période. Les Syriens occidentaux ne partagèrent point le bonheur de leurs frères de la Mésopotamie et de l'Adiabène. Les luttes intestines et les divisions religieuses provoquées par toutes les ramifications du monophysisme et du monothélisme, jointes aux guerres extérieures qui eurent lieu presque continuellement entre les Romains et les Perses, portèrent un rude coup aux lettres, qui avaient autrefois fleuri avec tant d'éclat dans la Syrie proprement dite. Les persécutions de Justinien et de ses successeurs, que les publications faites de nos jours ont éclairées d'un jour sinistre [1], envoyèrent en exil un grand nombre d'évêques, chassèrent les moines de leurs laborieuses solitudes, dépeuplèrent ou fermèrent les écoles, ruinèrent les couvents, saccagèrent et brûlèrent les bibliothèques, au point que l'islamisme, né depuis peu et grandissant à vue d'œil, trouva une bonne partie de son

fecit, quæ a Nestorianis usque ad hunc diem adhibentur et quibus aliquot typographi utuntur.»

[1] Cureton, *The third part of the ecclesiastic history of John bishop of Ephesus*, Londres 1853. Cet ouvrage a été traduit en anglais par M. Payne Smith (1860), et en allemand par S. M. Schönfelder (1862). M. Land a composé une dissertation sur cette histoire ecclésiastique et publié d'autres fragments du même auteur dans ses *Anecdota syriaca*.

œuvre déjà faite. Rien de plus fréquent aussi que d'entendre les historiens du temps se plaindre des malheurs de l'époque, des envahissements de l'ignorance, de la ruine des lettres et de l'accroissement des ténèbres.

On ne constate malheureusement que trop la justesse de leurs plaintes, puisqu'on ne rencontre pas un seul écrivain de valeur datant de la seconde moitié du VIe et de la première moitié du VIIe siècle.

Les études grammaticales furent donc délaissées comme les autres, et l'on ne paraît pas avoir fait de grands changements dans le système de points-voyelles usité précédemment. Les manuscrits présentent le point diacritique plus fréquent, mais on le trouve rarement employé deux fois dans le même mot, excepté dans les manuscrits qui datent de la seconde moitié du VIIe siècle; la troisième personne féminine n'est point notée de la manière que tout le monde connaît, et les rares exemples que présentent les livres imprimés ne méritent pas d'être acceptés sans contrôle, parce qu'on ne peut apprécier, en règle générale, la nature d'un point que tout autant que l'on possède la phrase entière et que l'on est certain de sa véritable position[1]. Tous les manuscrits ne méritent même pas indistinctement de faire autorité. Nous verrons, en effet, Jacques d'Édesse se plaindre de l'incurie des copistes,

[1] Cette observation nous est suggérée par les exemples que M. Merx prétend avoir trouvés dans la *Théophanie d'Eusèbe*, éditée par Lee. (Voir *Grammatica syriaca*, I, 24.)

sous ce rapport, et tracer lui-même des règles d'une application fort délicate[1].

Toutefois les écrits de cet auteur, que nous citerons souvent, montrent que la question des points avait acquis, dès cette époque, de grands développements pour ce qui concerne l'interponction et les accents. S'il fallait même s'en rapporter à l'opuscule de Thomas le diacre, ce seraient les traducteurs des livres saints qui auraient inventé toute cette doctrine : « Comme il y a, dit-il, des termes grecs qui, traduits en syriaque, ne peuvent se rendre que par deux mots, par exemple : *lo ilîdo* (ἀγέννητος), *lo meshtaḥ'l'fo* (ἀμετάτρεπος), etc., *les saints Pères, qui ont traduit les livres divins*, ont cru devoir placer un point sous la dernière lettre du premier mot et un autre point sous la première lettre du second mot, pour montrer que, quoique en syriaque il y ait deux expressions, il n'y en a néanmoins qu'une seule en grec[2]. » Cet auteur paraît avoir été au moins contemporain de Jacques d'Édesse; M. Phillips, de Cambridge, l'identifie même avec Thomas d'Ḥarquel, en s'appuyant sur quelques renseignements fournis par Bar-Hébréus. C'est là une opinion par-

[1] *Jacobi Episc. Edesseni Epist. de orthogr. syr.* Edidit J.P. Martin, 1869. Paris, Klincksieck, p. x. « Relate autem ad appositionem punctorum, quum unusquisque sequatur placitum voluntatis suæ, pauca hic adhuc verba addam, ut amanuensibus persuadeam addiscendum obtemperandumque aliis esse. Antea tamen, comparationem ex ordine physico proferam. » (Cf. Phillips, *A letter by Mar Jacob*, 1869, 9, 10.)

[2] *Ibid.* p. 82.

faitement vraisemblable, mais qui ne va pas encore jusqu'à la certitude [1].

Dans les premières années de la deuxième période eut lieu un travail qui a eu assez de retentissement et même une certaine influence sur la question que nous examinons. Nous voulons parler de la traduction des livres saints, faite par le chorévêque Polycarpe [2], à la demande du célèbre Philoxène de Maboug (+ 535), traduction qui fut revue un siècle plus tard, avec le plus grand soin, par Thomas d'Ḥarquel [3]. Outre la tendance, qu'on remarque dans cette œuvre, à imiter servilement le grec, on y observe un fait étrange que M. Bernstein a signalé déjà et sur lequel nous reviendrons opportunément un peu plus tard, nous voulons parler de la *double orthographe adoptée* dans les noms propres. Quelques auteurs, s'appuyant sur le premier fait et ayant peut-être aussi entrevu le second, ont pensé qu'on a fait usage pour la première fois, dans cette version, des voyelles grecques α, ε, η, ο, υ. Michaëlis est de ce nombre; mais cette opinion n'est nullement démontrée. La présence de ces signes dans quelques manuscrits anciens ne saurait l'appuyer, à moins de prouver qu'ils ont été apposés de première main.

[1] Phillips, *A letter by Mar Jacob bishop of Edessa on syriac orthography,* III appendix, p. 90-92.

[2] Assemani, *Bibliotheca orientalis,* II, 29, 45, 83, 90-92. — White, *Sacrorum Evangeliorum versio Syro-Philoxeniana.* Oxonii, 1773, 1799, 1803. — Bernstein, *Das heilige Evangelium des Johannes, syrisch.* Leipzig, 1853.

[3] *Bibl. orient.* II, 92.

Michaëlis parle quelque part du célèbre *évangéliaire Barbérin* contenant cette version. Le manuscrit présente, en effet, quelquefois les voyelles grecques; le caractère estranghélo en est magnifique, mais on ne peut lui fixer de date certaine, car on ne doit pas admettre comme exacte celle qui est indiquée à la fin, en écriture cursive, parce qu'elle contient une erreur manifeste[1]. La nature des points et des accents que renferme ce volume ne permet pas de le faire remonter plus haut que le VIIe ou le VIIIe siècle. Par conséquent, la présence des voyelles grecques dans ce manuscrit, ces voyelles seraient-elles de première main, ne prouverait rien en faveur de l'opinion de Michaëlis. Observons néanmoins que, cette version ayant joui d'un crédit très-considérable parmi les jacobites, elle a pu exercer une influence sérieuse sur les écrivains de cette secte et, par suite, sur la littérature syriaque tout entière[2].

Les manuscrits les plus anciens que l'on possède de cette version ne sont que du VIIIe siècle, et celui de la bibliothèque du Vatican, coté sous le n° 268, ne saurait être l'original de Thomas d'Ḥárquel, ainsi qu'on l'a prétendu[3]. M. Bernstein a démenti avec raison cette opinion, et le système de ponctuation

[1] D'après cette note finale, le manuscrit aurait été écrit l'an 78 de J. C. Il y a longtemps qu'Adler, dans ses *Novi Testamenti versiones*, p. 72, a relevé cet anachronisme.

[2] *Journal asiatique*, 1872, II, 333-336.

[3] Étienne Évode Assemani, dans White (*Sacrorum Evangeliorum versio Syro-Philoxeniana*, etc. Oxonii, 1773, 641). — Bernstein, *Das*

que le manuscrit présente confirme tout à fait son raisonnement. La science de la ponctuation avait bien acquis, dès lors, un développement considérable[1], mais on ne la trouve appliquée dans presque aucun manuscrit, au moins dans toute son étendue. Les plus anciens que nous avons consultés diffèrent très-peu de ceux de l'époque précédente.

Il est probable, en effet, que ces points, touchant à des questions de grammaire élémentaire, ne figuraient dans leur entier que dans les manuscrits servant dans les écoles, et ce sont précisément ces manuscrits qui ont péri les premiers.

La même raison nous explique comment il se fait que, dans les manuscrits des deux premiers siècles de l'époque suivante, on trouve les points encore assez clair-semés, quoiqu'un peu plus nombreux.

Nous savons cependant que beaucoup de *Maq'rïané* occidentaux étudièrent la question de la ponctuation, pendant les deux siècles qui suivirent

heilige Evangelium des Johannes, syrisch, 1853, 2. — Cf. Adler, dans ses *Novi Testamenti versiones*, 63 et suiv,

[1] Voici comment s'exprime, en effet, Moyse d'Aghel, qui vivait au milieu du VIe siècle, à propos de sa traduction des *Glaphyres de saint Cyrille* : ܣܡܝ ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܘܟܬܒ ܠܐܚܝܢ ܕܝܠܢ ܡܬܠܡܕܢܐ ، ܘܐܦ ܡܢܗܘܢ ܟܕ ܡܫܪܝܢ ܡܢ ܦܣܩܐ ܐܘ ܡܢ ܢܘܩܙܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܟܘܬܪܐ ܠܩܪ̈ܘܝܐ ܘܢܬܬܪܨܘܢ ܟܕ ܩܪܝܢ ܐܬܪܐ ܠܟܘܢ «Sic reddimus, et describi curamus ab hisce fratribus discipulis nostris tyronibus, a quibus si quid in syllabis aut in *punctatione* peccatum erit, prudentes lectores decet errata legendo corrigere.» (Assemani, *Bibl. orient.* II, 83.) Moyse d'Aghel vivait vers l'an 550.

la scission de la race syrienne en deux partis ennemis. Jacques d'Édesse, l'auteur anonyme qui a écrit le manuscrit 14667 du Musée britannique (fol. 1*b*-2*a*) et Grégoire Bar-Hébréus nous l'affirment expressément. Néanmoins, à la fin du VIIe siècle, cette partie de la science grammaticale était encore fort négligée, et Jacques d'Édesse avait probablement raison d'adresser à Georges de Saroug les plaintes suivantes : « Comment est-il possible, lui disait-il, que l'art du copiste, autrefois si noble et si considéré, soit devenu maintenant la profession de rustres et d'illettrés, qui se hâtent de remplir bien ou mal les pages qu'on leur donne? Nous voyons tous les arts mieux connus par ceux qui les exercent que par ceux qui en profitent. Pourquoi en est-il tout autrement dans celui-ci? Hé quoi! cet art étant le plus honoré et le plus apprécié à cause de ses fruits, ne faudrait-il point choisir les copistes parmi les personnes les plus intelligentes et les plus instruites? Et cependant, il est loin d'en être ainsi, je ne le vois que trop. Les moins intelligents, les plus dépourvus de dons naturels sont ceux qui embrassent cette profession, ceux qui cultivent cet art et copient les livres [1]. »

Il se glissait donc beaucoup d'erreurs dans les manuscrits qui sortaient des mains de ces scribes inintelligents que Jacques stigmatise avec tant de justice. C'est pourquoi il devenait urgent de remédier au-

[1] Voir *Jacobi episcopi Edesseni Epistola de orthographia syriaca*, p. VIII.

tant que possible à tous ces abus, en rétablissant les véritables règles de l'orthographe syrienne. Jacques d'Édesse se donna à lui-même cette mission, et tous les monuments de la littérature syriaque nous parlent du zèle qu'il mit à la remplir. Nous avons étudié ailleurs cet écrivain sous ce rapport[1], de telle sorte qu'il nous suffira de résumer ici nos conclusions : 1° Jacques d'Édesse n'inventa pas un nouveau système de points proprement dits; il ne fit que régulariser l'emploi de celui qui était connu; 2° tout au plus pourrait-on lui attribuer l'invention du *m'pagdono* ÷; encore même il paraît que ce signe était plus ancien que lui; 3° Jacques d'Édesse inventa des signes particuliers pour les voyelles et pour le π grec, mais il ne voulut point les introduire dans les écoles, de peur de faire périr les manuscrits anciens; 4° enfin Jacques inventa un signe spécial pour marquer le *roukhokh* et le *quouschoï*, ou l'*aspiration* et la *non-aspiration* des six lettres du *BGoDKPhoTh*.

Ces quatre points sont certains : nous les avons établis assez longuement pour nous dispenser de fournir les preuves nouvelles que nous pourrions donner aujourd'hui. Mais Jacques n'a-t-il point fait d'autres réformes? N'est-ce pas à lui que revient l'honneur d'avoir introduit parmi les *Syriens occidentaux* l'usage des voyelles grecques?

On l'a soutenu à diverses époques, et l'on a même

[1] *Journal asiatique*, 1869, I, 447 et suiv. 1872, II, 320-336.

prétendu qu'il avait créé le système de points dit *chaldéo-nestorien*.

Nous avons combattu ailleurs ces deux opinions. La seconde est démentie par tout ce que nous venons de raconter, et nous croyons que, à l'heure présente, elle est complétement abandonnée[1]. Il n'en est pas de même de la première. Michaëlis[2] et Wiseman[3] l'avaient chaleureusement défendue; nous avons examiné leurs raisons et démontré qu'elles ne sont point suffisantes pour nous autoriser à admettre ce fait. Néanmoins on est revenu depuis à la charge, et la principale raison qu'on a apportée nouvellement, c'est que deux manuscrits, contemporains de Jacques d'Édesse, sinon écrits de sa propre main, portent les voyelles grecques et, assure-t-on, dans la première forme qu'elles ont affectée chez les Syriens[4].

Si ces deux faits étaient bien établis, s'il était démontré que ces deux manuscrits sont autographes et que les voyelles sont aussi anciennes que l'écriture, la question serait vidée. Malheureusement aucune des deux ne l'est. Il est incertain que le manuscrit syriaque 17134 du Musée britannique soit

[1] On trouve cependant encore les erreurs des anciens grammairiens dans Zschokke, *Institutiones fundamentales*, etc. Vindobonæ, 1870.

[2] J. D. Michaëlis, *Observatio de Syrorum vocalibus*, 1758-1762. Bremæ, 1763, p. 167.

[3] Wiseman, *Horæ syriacæ*, I, 181, 182. Cf. *Journal asiatique*, 1869, I, 464-466.

[4] Wright, *Catalogue of syriac manuscr.* I, 337, et III, pl. VI, VII.

un autographe de Jacques d'Édesse. Si Jacques avait adopté ce système, il nous semble difficile qu'il n'en eût pas dit un mot, ou dans sa grammaire, ou dans sa lettre à Jacques de Saroug[1], ou dans son traité sur les points, ou dans quelqu'une de ces notes marginales dont il ne s'est jamais montré avare. En outre, Bar-Hébréus, qui aime tant à signaler les titres de l'évêque d'Édesse à la reconnaissance de la postérité, Bar-Hébréus, disons-nous, ne lui attribue nulle part cette invention. C'est donc ou qu'il ne savait point qu'elle était de Jacques, ou qu'il ne croyait pas à ce sentiment, au cas où il eût été commun. Il ne mentionne jamais l'auteur de ce système, et son silence est certainement très-significatif.

On pourrait dire cependant que l'habitude de Jacques d'Édesse d'écrire en marge les mots grecs, dont il cherchait à rendre l'exacte prononciation en syriaque, suggéra bientôt l'idée d'ajouter les voyelles grecques. En faisant, en effet, la comparaison entre

[1] Une circonstance qui nous ferait conclure que ce manuscrit n'est pas un autographe de Jacques d'Édesse, c'est qu'au fol. 83 on trouve un fragment de la lettre à Georges de Saroug, précisément ce fragment qui a le plus de rapport aux points. C'est également dans ce fragment que figurent quelques voyelles grecques; mais la forme en est moins archaïque que dans le manuscrit 14429, qui date du commencement du VIIIe siècle. Il n'est donc pas vraisemblable que Jacques d'Édesse ait apposé lui-même ces voyelles. En outre, il y a dans ce fragment des fautes d'orthographe qui ne peuvent pas être certainement attribuées à l'évêque d'Édesse, si puriste et si exact. (Voir W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, I, p. 337, nos 42 et 43. Cf. III, pl. VI, et *Fragments of syriac Grammar of Jacob of Edessa*, 4.)

la marge et le texte, on voyait bien vite qu'il n'y avait qu'à ajouter la voyelle grecque à la consonne syriaque pour obtenir une écriture facile à lire. Et ce qui montre bien qu'on procéda tout d'abord de la sorte, c'est que, dans les plus anciens manuscrits, on ne trouve guère les voyelles employées ailleurs que dans les noms propres. Or, Jacques d'Édesse se piquait de purisme; il affectait une orthographe particulière; il a donc bien pu donner l'idée de cette réforme, sans l'avoir opérée lui-même. Il est certain, en tout cas, qu'elle fut faite peu de temps après sa mort, sinon de son vivant, ainsi que nous aurons occasion de le montrer en parlant de la prochaine période. Auparavant il faut nous demander quelles furent, au point de vue des voyelles, les réformes accomplies pendant ce temps chez les Syriens orientaux. Leur système de points-voyelles fut-il inventé à cette époque, du ve au viiie siècle, ou bien n'a-t-il été connu que longtemps plus tard?

§ 3.

Progrès de la ponctuation du vi^e au viiie siècle. — Résumé des travaux.

Nous avions cru autrefois pouvoir démontrer que le système de points-voyelles appelé, avec beaucoup de raison, *chaldéo-nestorien* avait été inventé durant cette seconde période, et nous pensions même avoir retrouvé le nom de l'inventeur dans Youssef d'Ah'-waz, un des plus célèbres professeurs de Nisibe au vi^e siècle, le successeur des Jean, des Abraham,

des Narsaï, et probablement le maître des Mar-Abba, des Ézéchiel, des Ram-Ichou et des Ichaï, etc. Nous avions même écrit de longues pages pour le prouver, et la preuve eût paru, pensons-nous, très-plausible. Cependant, de nouvelles études et une observation plus attentive des manuscrits nous ont forcé à supprimer cette partie de notre travail et à renvoyer à la période suivante l'invention du système de points-voyelles proprement dits.

Voici, en quelques mots, les raisons qui nous obligent à adopter ce nouveau sentiment :

1° On ne trouve le système de points-voyelles chaldéo-nestorien dans aucun manuscrit antérieur au VIIIe siècle. Le premier manuscrit où il apparaît est le manuscrit 7157 du Musée britannique, lequel est daté de l'an 768 [1]. Mais il faut observer que, à notre avis, les points-voyelles ont été ajoutés après coup et longtemps après la rédaction de ce précieux monument de la calligraphie nestorienne.

2° En second lieu, si les Chaldéo-Nestoriens avaient eu un système vocalique aussi complet, au VIIe siècle, quand Jacques d'Édesse s'occupait avec tant de soin de la réforme de l'écriture syriaque, il est probable qu'il en aurait dit quelque chose. Il parle bien des voyelles nestoriennes, au moins Bar Hébréus l'affirme [2];

[1] Rosen and Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Musæo Britannico asservantur,* 1838. Cf. Land, *Anecdota syriaca,* I, 95. — Wright, *Catalogue of syriac manuscripts,* III, 1203, n° 13.

[2] Martin, *Œuvres grammaticales d'Abou'l-Faradj,* II; *Journal asiatique,* 1872, I, 434-437.

mais, nulle part, il ne dit mot des signes par lesquels les sons se trouvent rendus. En outre, si Jacques avait eu un pareil exemple sous les yeux, il est probable qu'il aurait, lui aussi, pour ne pas rompre l'homogénéité de la ponctuation syrienne, inventé un système de points quelconque, au lieu de fabriquer de toutes pièces ces caractères nouveaux que nous avons fait connaître ailleurs[1].

Si l'on médite ces deux observations et si l'on suit attentivement avec nous le développement de la ponctuation massoréthique chez les Syriens, nous croyons qu'on n'hésitera pas à reconnaître, comme nous le faisons, que l'invention définitive des systèmes vocaliques araméens doit être placée au VIIIe siècle, peu de temps après l'époque de Jacques d'Édesse et de ʿEnan-Ichou.

En résumé, si nous récapitulons le travail accompli pendant cette seconde période, nous voyons que, sous le rapport de la *vocalisation*, les Syriens orientaux sont demeurés stationnaires, tout en se livrant beaucoup plus à l'étude que ne le faisaient leurs frères d'occident. Comme point vocalique, ils n'emploient encore que le point diacritique. Le *m'pagdono* leur est inconnu. C'est une invention d'origine occidentale, qui n'a jamais pénétré chez les Chaldéo-Nestoriens. Dans l'Osrhoène et la Syrie proprement dite, au contraire, quoique les scissions

[1] *Journal asiatique*, 1869, I, 447 et suiv. 1872, I, 320-336. Cfr. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, 1168-1173, et *Fragments of the syriac Grammar of Jacob of Edessa*.

religieuses et les guerres aient exercé une influence fatale sur les études, il s'accomplit cependant quelque progrès dans la ponctuation. Le *m'pagdono* date de cette époque. Jacques d'Édesse en définit l'usage et en régularise l'emploi. Il détermine aussi plus exactement le rôle du point diacritique, et c'est à cela que se bornent à peu près toutes ses réformes sérieuses; car, pour ce qui est de son système de voyelles et de son signe indiquant l'aspiration, ces deux inventions n'ont pas laissé de traces dans l'écriture syrienne.

Au commencement du VIII[e] siècle, la ponctuation araméenne était donc, sous le rapport des voyelles, à peu de chose près au point même où nous l'avons laissée au commencement de la seconde période. Le point diacritique était seulement plus usité chez les Syriens occidentaux. Beaucoup de mots et de verbes qui ne le prenaient point jadis en étaient maintenant marqués, et ce point diacritique se plaçait en haut ou en bas, non pas toujours, mais habituellement, suivant la nature de la voyelle qui dominait dans le mot, et, par conséquent, suivant le *temps*, la *personne* et le *nombre* des verbes ou des mots. Jacques d'Édesse est très-formel là-dessus : dans la lettre sur l'orthographe, qu'il adresse à Georges de Saroug, et surtout dans son *Traité sur les points*, il montre comment on peut distinguer, à l'aide du point *diacritique* ou des points dits ܦܣܩܐ, des mots comme ceux-ci : ܥܒܕܐ, ܥܒܕܐ, ܥܒܕܐ, ܥܒܕܐ; ܥܒܕܢ,

ܚܟܡ, ܚܟܡ, etc. qui ne diffèrent pas cependant les uns des autres par leurs consonnes.

Dans les trois premiers chapitres de son *Traité sur les points*, Jacques fait voir encore comment, à l'aide du point diacritique, on peut reconnaître les *personnes*, les *temps* et les *genres;* et, en parcourant les exemples qu'il donne, on voit qu'il a fixé le système des Syriens occidentaux décrit dans la plupart de nos bons auteurs. Il y aurait bien peut-être quelques remarques de détail à faire, mais elles ont peu d'importance : c'est pourquoi nous les laissons. On peut voir, d'ailleurs, le texte de ces exemples dans le traité que nous avons publié à la suite de la *Lettre sur l'orthographe*[1]. Voici cependant un spécimen de cette ponctuation, qui nous paraît avoir été appliquée en grand dans les divers traités *De vocibus æquivocis* des karkaphiens : ܚܒܪܐ ܠܚܒܪܗ · ܦܪܘܩ ܦܪܘܩ ܦܪܘܩܗ · ܚܟܡ ܚܟܡ[2] (voir planche I).

Le passage le plus important de ce traité se trouve au chapitre IVe intitulé : *Des filles de la voix*. Jacques d'Édesse désigne ainsi les voyelles. Nous avons fait plusieurs fois allusion à ce passage : « Il faut distinguer, dit Jacques, deux espèces de filles de la voix : celles qui sont épaisses (sonores, élevées) et celles qui sont au contraire simples et pures (basses). Tout mot ou tout membre de mot (syllabe) reçoit un

[1] *Jacobi ep. Ed. Ep.* p. 7 du texte. Cf. Merx, § 21, p. 89; cf. Phillips, *A Letter by Mar Jacob*, etc. p. ܟ et suiv.

[2] *Ibid.* p. 7. Cf. le fragment du traité *De vocibus æquivocis*, dans le *Journal asiatique*, 1869, II, 313

point en haut, quand il est muni d'une voyelle épaisse (élevée, forte). Si celle-ci est simple et subtile, on met le point en bas; si, enfin, un cas intermédiaire se présente et qu'il existe deux autres mots semblables par l'écriture, le mot est muni de deux points appelés *m'pagdono*, l'un en haut, l'autre en bas[1]. » Quelques exemples des trois cas feront parfaitement comprendre cette doctrine de Jacques d'Édesse, que personne n'avait encore signalée : ܓܕܐ, ܓܕܐ, ܓܕܐ, ou bien encore : ܐܘܕܐ, ܐܘܕܐ, ܐܘܕܐ ܕܢܘܪܐ. Ce dernier mot est accompagné de la note explicative suivante : ܐܘܕܐ ܕܢܘܪܐ ܡܦܓܕܢܐ ܐܝܬ ܒܗ ܠܡܣܡܟܐ *oudo d'nouro* a le *m'pagdono* pour *apposition*. On voit déjà toute l'importance de cette citation. Elle demande néanmoins à être expliquée un peu, pour qu'on en saisisse bien toute la valeur.

On pourrait croire que Jacques d'Édesse distinguait trois classes de voyelles : les *voyelles hautes*, les *voyelles basses* et les *voyelles intermédiaires*. Cette classification, qui serait possible *a priori*, ne s'harmonise pas totalement avec les faits qu'on nous présente. Si l'on n'avait que cet exemple du *m'pagdono*, on pourrait admettre cette distinction, qui appuierait dès lors une conjecture ainsi formulée par M. Merx[2] : « Ex orthographia Quoranorum cuficorum (De Sacy, *Not. et extr.* VIII, p. 310) recte concludes, vocalem *u* quondam puncto in ipsa linea po-

[1] *Jacobi ep. Ed. Ep.* p. 7, 8.
[2] *Gramm. syr.* p. 21, n° IV.

sito expressam fuisse, quod et in hebræo locum habet, nam Arabes a Syris cum litteris et vocalium signa accepisse admodum probabile videtur. » Cette hypothèse n'est nullement confirmée par l'examen des anciens manuscrits, et l'on ne voit point, dans Jacques d'Édesse, qu'il y ait une véritable intention de classer ainsi les voyelles : *hautes* = O, A; *basses* = E, I; *intermédiaires* = U. Cet auteur commence toujours par se demander : « Y a-t-il plusieurs mots d'une écriture semblable? » S'il en trouve deux, il affecte l'un d'un point en haut, l'autre d'un point en bas, en ayant égard toutefois, à ce qu'il semble, à la nature des voyelles[1]. Cependant, on ne voit pas bien pourquoi *aoudo* n'aurait pas le droit d'avoir le point en haut, aussi bien qu'*aoudé*. Le troisième mot, quand il en existe un, a le *m'pagdono*, c'est-à-dire deux points, l'un en haut et l'autre en bas, qu'il ait ou qu'il n'ait pas *u* pour voyelle. Un fragment assez considérable de Bar-Hébréus, dont nous avons publié le texte à la suite de la lettre sur l'*Orthographe syriaque*, explique bien toutes ces difficultés. Voici les exemples qu'il donne du *m'pagdono* : ܐܘܪܐ, ܐܚܝܢܐ, ܐܚܠܐ ; ܐܡܪ, ܐܡܪ, ܐܡܪ ; ܐܘܪܐ ܕܬܘܪܐ, ܐܘܪܐ, ܐܚܠܐ ; ܚܘܠܐ, ܚܘܠܐ, ܚܘܠܐ ; ܥܡܝܐ, ܥܡܝܐ, ܥܡܝܐ[1]. Nous avons remarqué que le *m'pagdono* figure très-souvent dans les manuscrits au *participe passif p'ʿal*

[1] *Jacobi episc. Edess. Epist. de orthogr. syr.* p. 14. — Cf. Denys Bar-Tsalibi, psaume xc; Cod. 66 de la Bibliothèque nationale, p. 258, recto-verso.

des verbes ܠܐ, comme ܓܒܐ. Ces deux points, on le voit, ne sauraient être confondus avec le *signe vocalique* du *p'thoḥo*, et cependant cette confusion a eu lieu quelquefois, parce que personne n'avait encore exposé, d'après les auteurs originaux, cette doctrine. Voici un exemple de cette confusion, et de la part d'un homme qui connaissait cependant la langue syriaque à fond, ce qui donne plus de poids aux observations émises au commencement et dans le cours de ce mémoire. M. Bernstein, dans ses *Syrische Studien*, proposant ses corrections sur la Bible éditée à Londres, s'exprime ainsi : « ܐܚܝܕܝܢ *clausi*, (*portæ*) *clausæ* (*Juges*, III, 24), est manifestement faux (Lee lui-même lit ܐܚܝܕܝܢ), parce qu'il faut lire ܐܚܝܕܝܢ, la seule leçon admise par Bar-Ali et Bar-Bahlul[1]. » Il est évident que M. Bernstein prend ici le *m'pagdono* pour le *p'thoḥo*. Une connaissance exacte de la ponctuation syrienne peut donc être de quelque utilité.

On le verra mieux encore à mesure que nous avancerons dans cette étude, surtout dans la troisième période de la Massore syrienne, que nous allons aborder.

[1] M. H. Bernstein, *Syrische Studien*: « ܐܚܝܕܝܢ *clausi*, (*portæ*) *clausæ*, Richt. 3, 24, ist offenbar falsch (auch Lee hat ܐܚܝܕܝܢ) und ܐܚܝܕܝܢ zu lesen. B. A. und B. B. kennen nur die Form ܐܚܝܕܝܢ. » (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1849, p. III, p. 388.

ARTICLE III.

Système de points phonétiques pendant la troisième période, du VIIIe au XIIe siècle.

La troisième période de la Massore chez les Syriens est sa plus belle époque. C'est alors que les trois systèmes de *vocalisation*, d'*interponction* et d'*accentuation* achèvent de se constituer tels qu'ils sont demeurés depuis.

Pendant les cinq cents ans qu'embrasse cette dernière période (700-1200), les Syriens orientaux et occidentaux demeurèrent moins étrangers les uns aux autres, sous le rapport de leurs traditions littéraires, qu'ils ne l'avaient été jusqu'alors; et cela provint sans doute de ce que, au point de vue politique et au point de vue religieux, ils durent, sous la domination des Abbassides, entretenir entre eux des relations plus fréquentes que dans les siècles précédents.

A l'orient de l'Euphrate, le système d'études massoréthiques semble avoir été définitivement arrêté vers la fin du VIIIe ou vers le commencement du IXe siècle, au plus tard, pour ce qui concerne la vocalisation et la ponctuation. A partir de cette époque, les études allèrent en déclinant; et, lorsque le Ḳatholiḳos Sabar Ichou visita, quelques années après, les provinces soumises au chef religieux du nestorianisme, les écoles étaient déjà dans une décadence presque complète: «Tous les bourgs,

tous les villages que j'ai vus, disait ce patriarche, manquent de clercs; les écoles de Mar Théodore, de Mar Maris, de Mahuza, etc. ne contiennent plus que quelques vieillards débiles, quelques jeunes gens illettrés, quelques disciples qui ne connaissent même pas le cantique du jour... des écoliers, enfin, dégoûtés de leurs maîtres et ayant pour les lettres autant d'horreur qu'un malade en a pour la médecine la plus amère [1]. »

Le nestorianisme ne se releva jamais du coup que lui avait porté la domination arabe en s'établissant dans les lieux mêmes où se trouvaient le foyer de son rayonnement religieux et le centre de son influence politique. Il déclina tous les jours un peu plus, et laissa même périr, avec ses nombreuses productions littéraires, les écoles qui les alimentaient. Aussi ne rencontre-t-on plus chez lui, après le xe siècle, que trois ou quatre écrivains de quelque valeur, Abou-Halîm (Élias III), Georges d'Arbèles et Mar Aud-Ichou de Nisibe. Ce sont au moins les seuls écrivains dont les écrits nous soient parvenus.

§ 1.

Chez les Syriens orientaux.

Le système de points-voyelles dit chaldéo-nestorien date donc, selon nous, de la première partie du viiie siècle, pour les raisons que nous avons fait connaître plus haut [2]. Il nous semble, en effet, im-

[1] Assemani, *Bibl. orient.* III, 1a pars, 507, et III, 2a pars, 440.
[2] Voir p. 137, 138.

possible que quelque auteur n'y eût point fait quelque allusion, s'il était plus ancien, et personne cependant n'en dit mot dans tout ce qui nous est parvenu jusqu'à ce jour; mais il nous paraît également difficile d'admettre qu'il ait été inventé plus tard. Les écrivains orientaux modernes le feraient volontiers remonter à une époque plus reculée; seulement, ils n'en donnent aucune preuve. Quand Jacques d'Édesse parle donc, au dire de Bar-Hébréus, des voyelles des orientaux [1], c'est du *son* et non pas du *signe graphique* qu'il faut entendre ce langage, car aucun manuscrit ne présente les points-voyelles nestoriens avant le VIIIe siècle. Le manuscrit syriaque 7157 du Musée britannique est le plus ancien de tous ceux qui les contiennent; mais, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, ces points sont d'une autre main que l'écriture et peuvent, dès lors, avoir été ajoutés à une époque plus récente. Primitivement, le manuscrit ne contenait que le point diacritique commun à tous les Syriens.

Mais si les points-voyelles sont de seconde main dans le manuscrit de l'an 768, ils sont de première main dans celui de l'an 899, qui porte le n° 12138 dans la collection du Musée britannique. A la fin du IXe siècle, le système de ponctuation était donc connu et appliqué depuis longtemps, puisque nous ne trouvons aucune note là-dessus dans le premier code de la *Massore syrienne orientale*. Chaque mot

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, II, 7, et *Journ. asiat.* 1872, I, 464.

et presque chaque lettre sont pourvus des points-voyelles qu'ils doivent avoir, absolument comme dans les manuscrits massoréthiques occidentaux de la même époque, et ces points-voyelles sont les mêmes que ceux employés plus tard dans tous les manuscrits dits nestoriens, par exemple dans les manuscrits XXXII (autrefois 101) et XXXVI (autrefois 15) de Paris[1].

Il s'est donc fait, pendant le VII[e] et le VIII[e] siècle, un grand travail massoréthique chez les Syriens orientaux, quoiqu'il nous soit impossible d'en suivre les traces dans tous les détails. Ce n'est pas sans peine, en effet, qu'on arrive à retrouver quelques noms propres, pour les raisons que nous avons déjà fait connaître. Le grand mouvement d'études inauguré au VI[e] siècle se prolonge jusque dans la première moitié du VIII[e], où Mar Babaï, surnommé le Grand, déploie un zèle vraiment merveilleux pour la restauration des anciennes écoles et pour la fondation des nouvelles. Thomas de Marga, qui vivait un siècle plus tard, nous décrit fort au long tout ce que ce moine illustre fit alors pour remettre en honneur les anciennes traditions[2]. Il n'y aurait donc rien

[1] Ce sont les deux manuscrits employés par M. Ewald, pour la rédaction de ses *Abhandlungen*, etc. cités plus haut.

[2] Assemani, *Bibl. orient.* III, 178-180 : « Proditum est autem, e Babai schola *sexaginta prodiisse doctos discipulos et ab eodem totidem gymnasia fundata fuisse*, suumque ab illo datum habuisse rectorem, et proprios reditus et prædia, opera et studio fidelium Dei amantium, quibus videlicet cara erat Dei doctrina. » (Assemani, *Bibl. orient.* III, 180, citant Thomas de Marga.)

d'étonnant à ce que Babaï ou un de ses disciples, peut-être le médecin Hounaïn, eût inventé, vers cette époque, les points-voyelles proprement dits. Ils datent certainement du VIII[e] ou du IX[e] siècle; le travail qui s'accomplit partout et les indices de ce travail que nous rencontrons dans les littératures syrienne, arabe et juive, le prouvent surabondamment. On sait, en effet, par l'histoire, que ces trois peuples ne vivaient pas seulement côte à côte, mais qu'ils échangeaient entre eux des idées et qu'au besoin ils imitaient leurs procédés orthographiques.

En voyant les Syriens occidentaux emprunter aux Grecs leurs voyelles pour rendre les sons vocaliques, les Syriens orientaux furent provoqués à faire, eux aussi, quelque réforme semblable; et c'est alors sans doute qu'ils inventèrent le système de points-voyelles nommé *chaldéo-nestorien*. Tout porte à croire, en effet, que l'invention de ces points est postérieure à celle des voyelles grecques, car ce système est plus élaboré, plus harmonique, plus conforme, enfin, à tout l'ensemble de la ponctuation araméenne. On y sent l'étude et le désir de faire mieux que des rivaux. Ce système n'a donc vraisemblablement fait son apparition dans l'écriture syriaque qu'après le système occidental; car on concevrait difficilement, sans cela, que les Syriens d'occident ne l'eussent point copié, s'il avait existé, quand ils empruntèrent les voyelles grecques.

Nous modifions donc en ceci l'opinion que nous avons émise antérieurement sur la priorité des

points-voyelles nestoriens, et nous ne partageons plus le sentiment de ceux qui voudraient les faire remonter jusqu'à l'origine même de la littérature nestorienne. Il nous semble qu'une étude attentive des documents anciens ne nous permet point de reporter cette ponctuation plus haut que le milieu du VIII[e] siècle. Peut-être même est-elle postérieure à cette époque. Il ne serait pas impossible, en effet, que les savants nestoriens, médecins, légistes et autres appelés à la cour des khalifes de Bagdad n'eussent opéré cette importante réforme sous Haroun-Ar-Réchîd ou sous Al-Mamoun. Hounaïn-ben-Ichaq (+ 876) s'occupa beaucoup, vers cette époque, de questions grammaticales; il écrivit un traité sur les points [1], et les grammairiens orientaux citent quelquefois son autorité, à propos des voyelles [2].

Ce qui nous amène encore à penser ainsi, c'est que le manuscrit 12138 du Musée britannique, où les

[1] ܚܘܢܝܢ ܐܡܪ ܡܐܡܪܐ ܕܢܘܩܙܐ. Manuscrit syriaque 25876 du Musée britannique, fol. 92 *b*. Cf. 182 *b*. Cf. Assemani, *Bibl. orient.* III, 164.

[2] *Ibid.* 182 *b*. ܐܣܝܐ ܗܟܢܐ ܬܚܘܡܗ ܕܙܩܦܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܚܘܢܝܢ ܐܢܚܢܢ ܦܬܚܝܢܢ ܓܡܝܪܐܝܬ ܣܦܘܬܐ ܥܠܝܬܐ ܠܘܬ ܠܥܠ ܘܒܦܬܚܐ ܕܝܢ ܦܬܚܝܢܢ ܣܦܘܬܐ ܬܚܬܝܬܐ ܦܠܓܘܬ ܠܘܬ ܠܬܚܬ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢܢ ܓܢܒܐ ܓܝܪܐ. ܓܝܣܐ ܨܝܪܐ. Voici quelle est la définition de la voyelle *Z'quafa*, au dire du médecin Hounaïn : « Nous ouvrons tout à fait la partie supérieure de la bouche vers le haut, tandis que, pour le *ptaha*, nous ouvrons la partie inférieure de la bouche, à moitié, vers le bas. C'est ainsi que nous disons ܓܢܒܐ. ܓܝܪܐ. ܓܝܣܐ. ܨܝܪܐ. *ganāvā*, *gaiārā*, *gaiāssā*, *tsaïārā*. »

points-voyelles nestoriens apparaissent pour la première fois, montre que la Massore syriaque orientale n'était pas encore arrêtée alors dans tous ses détails. On y trouve bien les huit signes vocaliques connus, mais beaucoup d'autres signes ne font que d'apparaître.

Il est donc probable que la première modification faite dans le sens des points-voyelles eut lieu dans ces deux points que les Chaldéo-Nestoriens ajoutent sous l'*avant-dernière lettre des troisièmes personnes féminines, au prétérit*, par exemple : ܦܩܕܬ, ܐܬܟܠܬ, ܐܬܬ, ܒܢܬ[1]. On voit, en effet, par les manuscrits, que les Syriens orientaux n'ont jamais eu de système de point diacritique autre que celui de la première époque. Encore apparaît-il rarement dans leurs livres; ils n'ont jamais adopté les modifications occidentales. Le *m'pagdono* ou *pougodo*, comme l'appelle Jacques de Taghrit[2], leur est demeuré toujours inconnu. On ne le rencontre que chez les scribes appartenant à l'école occidentale ou à l'école mixte[3]. Les Syriens orientaux durent cependant sentir de bonne heure le besoin de distinguer, par quelque signe, la troisième personne féminine ܦܩܕܬ de la seconde personne masculine ܦܩܕܬ et de la première ܦܩܕܬ[4]; car le mot ܦܩܕܬ,

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, I, p. 242.

[2] Manuscrit syriaque 21454 du Musée britannique, fol. 27 *b*.

[3] Voir *Journ. asiat.* 1872, I, 310 et suiv.

[4] La manière dont les Syriens occidentaux ponctuent ces trois personnes nous fournit une confirmation de ce que nous avons dit

sans points-voyelles, peut être lu de trois manières différentes. D'autre part, l'invention des deux points dont nous parlons n'aurait pas eu de raison d'être, après celle des points-voyelles proprement dits; il n'en aurait pas coûté plus, en effet, d'écrire la voyelle ܶ que les *deux points* ܼ sous l'avant-dernière lettre de la troisième personne féminine. Il est bien vrai que l'invention des points-voyelles n'a point fait disparaître ce signe et qu'on l'a conservé comme souvenir d'un usage antique : on le rencontre encore dans le manuscrit 12138 et dans les manuscrits plus modernes; mais, si l'on s'explique difficilement pourquoi on l'a conservé, on s'expliquerait bien plus difficilement encore qu'on l'eût inventé, après l'introduction des points-voyelles dans le système d'écriture oriental. Nous devons faire la même observation pour les deux points que les Chaldéo-Nestoriens placent sous le ܗ dans ܗܘ, ܗܝ, ܗܘܐ, ܗܘܬ, pour indiquer que le ܗ doit être prononcé, tandis qu'ils n'en écrivent qu'un, quand il doit être occulté[1]. C'est là encore une invention qui remonte probablement au commencement de cette période ou à la fin de la précédente. Elle

précédemment sur le système de ponctuation occidental. Cette triple ponctuation de ܡܕܒܪܐ, ܡܕܒܪܐ, ܡܕܒܪܐ, ܡܕܒܪܐ· est l'application de la théorie de Jacques d'Édesse sur les *mots semblables par l'écriture*. Les deux points de ܡܕܒܪܐ· ne sont en réalité qu'un *m'pagdono*. Du reste, c'est bien là le nom que leur donne Jacques de Tagrith, ainsi qu'on le verra plus loin.

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboulfaradj*, I, 242 et 243.

aussi n'a pas disparu après que les points-voyelles ont été inventés.

Il est inutile de redire ici que les Syriens orientaux, Nestoriens ou Syriens proprement dits, admettaient ou six, ou sept, ou huit signes vocaliques, suivant le nombre de voyelles qu'ils distinguaient. Nous nous sommes étendu suffisamment là-dessus ailleurs[1]. Rappelons toutefois que les points-voyelles chaldéo-nestoriens n'ont été reçus dans l'Aramée occidentale qu'à partir du XIIe siècle, par l'intermédiaire des monophysites établis au delà de l'Euphrate et du Tigre. Bar-Hébréus est formel là-dessus, et Jacques de Taghrit, le grammairien le plus connu de l'*École mixte*, le dit expressément[2]. Ses paroles méritent d'être citées parce qu'elles expliquent clairement comment s'est opérée insensiblement cette transmigration des points, d'orient en occident.

« Les lettres, dit Jacques, se divisent en deux classes dans les mots, en quiescentes et en lettres qui contiennent en elles-mêmes une voyelle... les lettres-voyelles (celles dont il vient d'être question en dernier lieu) sont au nombre de trois chez les Syriens, ܐ̄, ܘ̄, ܝ̄; les autres les accompagnent. Au moyen de ces lettres les grammairiens ont tenté de composer des voyelles pour les verbes et pour les noms, dans le but de former des termes substan-

[1] *Journ. asiat.* avril-mai 1872, p. 427 et suiv.

[2] Sur Jacques de Tagrith, voir *ibid.* 310 et suiv. Assemani, *Bibl. orient.* II, 237-242, 477.

tifs ou verbaux capables d'exprimer nos actions. Ces voyelles montrent comment il faut prononcer les mots, car elles composent les syllabes et groupent les consonnes. Les voici: *pougada*, *z'quafa*, *r'vatsa*, *ḥ'vatsa*, *ᶜetsatsa*, *ᶜemaqua*. Les signes qui les caractérisent sont des points. Pour le *pougada*, il y en a un en haut [et un autre en bas][1]; pour le *z'quafa*, il y en a deux par-dessus le mot en forme de ligne verticale, etc. Les occidentaux ont adopté les cinq *points grecs*, au lieu des nôtres, et c'est par ce moyen qu'ils distinguent les voyelles [2]. »

Chez cet écrivain, tous les systèmes se mêlent et se fondent : le *ptoho* a perdu son nom; il est devenu le *pougada*, et pourquoi cela? — Uniquement parce que le *m'pagdono* ou *pougada* des *occidentaux* (ـَ) ressem-

[1] Ne serait-ce pas ici un indice que, dès cette époque, les Jacobites orientaux commençaient à écrire *horizontalement*? Comparer ce langage avec ce que nous avons dit *Journ. asiat.* 1872, I, 328-330.

[2] Jacques de Tagrith, ms. 21454 du Musée britannique, f. 27 *b*. 28 *a*. ܐܬܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐܢܫ ܐܝܬܝܗ̈ ܡܬܩܪܝܢ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ ܘܡܠܐܟܝܢ ܕܡܩܝܡܝܢ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢ.... ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܕܝܠܢ ܗܘܦܟܐ ܕܥܒܕܐ ܐܢܝܢ. ܐ. ܘܐܘ. ܘܐܬܘܬܐ ܕܡܫܟܚܐ ܠܡܦܩܢ ܢܩܦܢ ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܗܘ̈ܝܢ ܠܗܠܝܢ ܗܘ ܦܣܘܩܝܬܐ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢ ܐܘ ܕܡܡܠܠܝܢ ܒܡܠܬܐ. ܐܝܟ ܕܬܦܩܘܢ ܠܗܘܢ ܐܬܘܬܐ ܡܫܚܠܦܬܐ ܕܐܘܟܝܬ ܡܬܝܕܥܝܢ ܘܡܦܪܫܝܢ ܒܣܘܦ ܡܫܠܡܝܢ ܢܩܘܫܐ ܕܐܬܘ̈ܬܐ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܡܬܩܪܝܢ ܒܫܡܐ ܡܬܚܫܚܢ ܒܫܡܐ. ܐܘ ܦܬܓܡܐ ܘܐܦ ܐܬܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܡܬܚܫܚܢ. ܘܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܦܬܓܡܐ ܠܗ ܐܘ ܐܝܟ ܐܦܠܐ ܐܘ ܢܩܘܫܐ ܠܗ ܡܫܚܠܦܐ ܠܘܩܒܠ ܐܘ ܒܗ ܒܠܚܘܕ.... ܡܬܚܠܦ ܕܡܢܗ ܢܩܘܫܐ... ܕܦܬܓܡܐ ܒܗ ܐܬܘܬܐ ܢܩܘܫܐ ܚܕܐ ܠܥܠ ܡܢ ܚܕܐ ܐܝܟ ܠܚܡܫܐ (omis) ܘܦܘܩܕܐ ܕܝܢ ܬܪܝܢ ܠܥܠ ܡܢ ܬܪܝܢ ܒܦܘܢܝܐ ܠܐܪܐ...

ble, quant au signe, à la voyelle *ă* des *orientaux* (ܲ). Jacques va même plus loin : il donne le nom de *pougada* aux *deux points* qui, chez lui et chez les Syriens d'occident, indiquent la troisième personne féminine du prétérit singulier. Citons encore les paroles de ce curieux grammairien : « Quand on parle de la troisième personne du féminin singulier, on place le point au-dessus; mais, pour nous, nous affectons cette personne de deux points semblables au *pougada*, comme dans ·ܐܬܩܢܬ, ·ܐܙܠܬ, ·ܐܬܬ, ·ܢܦܠܬ ... D'autres posent ces deux points au-dessous du verbe et les juxtaposent à côté de la lettre, comme dans ܦܩܕܬ[1]. »

Dans ce cas cependant, les *deux points* n'ont pas la même position que dans le *m'pagdono*, car on obtient la figure ܲ, au lieu de la figure ܲ; mais, au XIIIe siècle, toutes les traditions se fondent parmi les monophysites de la Mésopotamie.

Les Nestoriens n'ont jamais distingué que deux espèces de points, les points *grands* et les points *petits*. Ces derniers, ordinairement très-fins, servent à peu près exclusivement à noter les voyelles. Ceux du *roukhakha* et du *quouschaïa* leur ressemblent aussi quelquefois. Tous les autres points appartiennent à la classe des *grands points*. De fait, cependant, les manuscrits présentent des points intermédiaires; mais les grammairiens nestoriens ne les reconnais-

[1] Le ms. porte ·ܦܩܕܬ, mais c'est une erreur que les autres sources nous permettent de rectifier. Le texte syriaque de ce passage a été publié dans le *Journal asiatique*, 1872, I, 420.

sent pas. C'est une preuve que les Syriens orientaux arrêtèrent leur système de meilleure heure que les Syriens occidentaux. En outre, leurs points sont toujours de couleur noire. Jamais, ou presque jamais, on n'en trouve de couleur rouge dans leurs manuscrits.

Le système de ponctuation chaldéo-nestorien devint à peu près complet au xe siècle, et il n'a point varié depuis; Élias I, Bar-Zuʿbi, Bar-Malcon et quelques autres auteurs moins connus l'ont exposé assez au long dans leurs écrits. Leur grammaire ne comprend presque pas autre chose. On le voit donc, quoique plus homogène et plus étendu, le système de ponctuation chaldéo-nestorien est beaucoup moins compliqué que le système des Syriens proprement dits. Du ve au viiie siècle, c'est le règne du point diacritique; encore même est-il employé fort sobrement. Vers le viiie siècle, on fait deux ou trois légères innovations, puis viennent, peu de temps après, les voyelles proprement dites, qui arrêtent tout projet et toute tentative de développement ultérieur. Avec le système de points-voyelles, le *filet des points*, comme Bar-Malcon appelle la ponctuation syriaque, le *filet des points* est complet; les mailles en sont artistement tissées, il ne reste plus qu'à s'en servir, et c'est ce qu'on a fait dans la plupart des manuscrits *nestoriens*, à partir de l'an 1000.

§ 2.

Chez les Syriens occidentaux.

Chez les Syriens d'occident, cette troisième période n'est pas moins féconde que chez les Syriens d'orient. Nous possédons même beaucoup plus de renseignements sur leurs travaux; c'est la belle époque de la massore syrienne; les études, qui avaient un peu baissé, pendant le v[e] et le vi[e] siècle, reprenant quelque essor, on voit apparaître des traducteurs, des grammairiens, et l'on aperçoit même bientôt, dans le lointain, le second âge d'or de la littérature araméenne. Mais la science qui est le plus en honneur au viii[e], au ix[e] et au x[e] siècle, c'est la science de la ponctuation. Les œuvres que nous possédons dans ce genre sont considérables; elles émanent d'un très-grand nombre d'auteurs différents et dénotent un grand mouvement au sein des Syriens occidentaux. Les plus connus de ces massorèthes, ceux dont les travaux sont le plus soignés, sont ceux qu'on a appelés les ḳarḳaphiens ܟܪܟܦܝܐ. Comment et pourquoi? — On ne le sait pas au juste. Nous avons montré ailleurs qu'ils tiraient probablement leur nom du couvent de ܟܪܟܦܬܐ[1].

Pour ce qui regarde la ponctuation proprement dite, on n'invente, à proprement parler, rien de nouveau, mais on applique rigoureusement les prescriptions de Jacques d'Édesse dans sa lettre à

[1] *Journal asiatique*, 1869, II, 373. Martin, *La tradition ḳarḳaphienne ou la massore chez les Syriens*, 121 et suiv.

Georges de Saroug, et l'on ne fait que commenter les mots suivants du célèbre réformateur du VIIe siècle: «Il ne faut pas employer les points en *trop grand comme en trop petit nombre*, quand le mot n'a pas besoin d'être distingué d'un autre qui lui ressemble par l'écriture. Si les points étaient trop nombreux, il faudrait les comparer à une main ou à un pied qui auraient six doigts. Il faut avoir soin aussi de ne pas les placer en trop petit nombre, afin de distinguer, autant que possible, un mot de celui qui lui ressemble par l'écriture[1].»

Deux choses caractérisent cette période : 1° l'application rigoureuse du système des points diacritiques, et 2° l'introduction des voyelles grecques dans l'écriture syriaque.

De nombreux traités s'écrivent alors pour enseigner à placer les points en nombre suffisant et à l'endroit voulu, conformément au principe que nous venons de rappeler. Aussi, à partir du xe siècle, tous les manuscrits du Nouveau et même de l'Ancien Testament apparaissent criblés de points de tout genre, en particulier de points diacritiques. C'est, en effet, à l'aide de ce seul point, diversement placé, *au-dessus* ou *au-dessous*, et quelquefois *au-dessus* et *au-dessous* (−̣, −̇, −̣̇, −̇), qu'on détermine le *genre*, le *nombre*, la *personne*, le *sens*, etc. Ainsi ܫܢܬܐ signifie année; ܫܢܬܐ, sommeil; ܫܢܬܐ[2], lis. Du reste,

[1] Voir ci-dessus, p. 106.

[2] Voici ce que dit Denys Bar-Tsalîbî, au psaume XC, 5, manus-

on ne fait pas un pas vers l'invention de points-voyelles proprement dits. Les Nestoriens seuls et les monophysites de la Mésopotamie se servent de points pour désigner les voyelles.

Au XIII[e] siècle, Bar-Hébréus traite bien de ces points-voyelles, mais uniquement parce qu'il écrit sa grammaire pour tous les Syriens. Il observe, d'ailleurs, avec soin qu'ils sont d'origine *orientale*, et l'on voit même, à la manière dont il en parle, qu'ils ne sont pas encore introduits en *occident*. Nous avons établi ce fait trop au long ailleurs pour que nous ayons besoin de faire autre chose ici que de rappeler notre conclusion [1].

crit syriaque 66 de Paris, (fol. 258 *a*, 2 — *b*, 1) : [illegible]
[illegible]

[1] Voir le *Journal asiatique*, 1869, I, 473; 1872, I, 328, 428-430. Nous croyons cependant devoir citer en note un témoignage qui doit devenir désormais classique sur cette question. Il est tiré des *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, 244-246.

Ce docte grammairien du XIII[e] siècle intitule ainsi la 3[e] *section* du chapitre V de la IV[e] partie de son *K'tovo d'tsem'ḥé* : *Des signes qui, chez les (Syriens) occidentaux, indiquent les divers changements de forme.* [illegible] On verra, par le texte même, pourquoi il faut traduire par *formes* le mot *part'soupé*, *πρόσωπον*. Voici ce texte important :

« Ces signes, dit Bar-Hébréus, se présentent spécialement dans

Lorsque Bar-Hébréus distingue donc trois espèces de points, les *grands*, les *moyens*, les *petits*, il n'est vrai qu'en tant qu'il parle de toutes les fractions de la race araméenne, car, s'il parlait seulement des

les verbes et dans les substantifs. Ceux que les orientaux emploient pour distinguer les voyelles sont plus exactement définis parce qu'ils ont une forme particulière pour chaque voyelle, et que le signe se place immédiatement sur la lettre qu'il aide à articuler. Les occidentaux, au contraire, étant plus amis de la brièveté, n'ont qu'un seul et même signe pour désigner plusieurs voyelles, et encore ne le placent-ils pas toujours sur la lettre qu'il doit mouvoir, mais sur la lettre voisine, comme je vais bientôt le montrer. Aussi n'est-il pas étonnant qu'ils se trompent bien des fois, quand il s'agit de proférer les voyelles. Par exemple, dans le verbe *b'rak*, avec *ptoḥo* sur *risch*, ils placent le point derrière le *beith*. Dans *borek*, par *zquofo* sur *beith*, ils le mettent devant le *beith*. Dans *barek*, par *ptoḥo* sur *beith* et *r'votso* sur *risch*, ils en mettent un devant le *beith* et un autre par derrière, entre le *beith* et le *risch*. Quant à *b'rok*, où *beith* est quiescent, tandis que le *risch* a *z'quofo*, ils le laissent sans points. On peut en dire autant des mots *ilïo*, *escha'c'ïo*, *eram'ïo*, et d'autres, où l'on ne distingue que par l'ouïe et la tradition quelle est la lettre quiescente, quelle est celle qui est mue, et par quelle voyelle elle l'est.

« *Splendeur*. Dans le verbe *m'sahed*, par *ptoḥo* sur *sem'kath*, on place le point devant le *sem'kath*. Dans le verbe *mas'hed*, par *ptoḥo* sur *mim*, on le place devant le *mim*. Dans le verbe *m'pagued*, par *potḥo* sur *p'eh* et *r'votso* sur *gomal*, ce n'est pas sur le *p'eh* muni du *ptoḥo* qu'on met le point, mais sur le *mim* quiescent. On croit se disculper suffisamment en disant que, *map'gued* n'existant pas, le point placé sur le *mim* ne saurait lui donner un *ptoḥo*, tandis qu'il le donne au *p'eh* sur lequel il ne se trouve point. De même, dans *m'hakamto* et *m'pathalto*, on ne place pas les points devant le *ḥaïn* et le *p'eh*, qui ont cependant le *ptoḥo*. On doit en dire autant de *m'qavé* et de *m'halkin*, où le point, au lieu d'être placé devant le *quof* ou le *hé*, est mis devant le *mim* qui, dans ces verbes, ne reçoit jamais le *ptoḥo*.

« *Splendeur*. Dans *manou*, par *ptoḥo* sur *mim* et *'c'tsoso* sur *noun*, on place un point devant le *mim* et un autre devant le *kaf*. Dans *mo-*

Syriens occidentaux, il ne devrait distinguer que les points *grands* et les points *moyens*. Au XIII[e] siècle, les *petits* points appartiennent encore à peu près exclusivement aux Syriens orientaux.

naou, par *z'quofo* sur *mim*, on se contente de mettre un point devant le *mim*. Dans *eno em'reth*, *eno ketbeth*, par *r'votso* sur *olaph*, on met le point devant *olaph*, tandis que dans *omar no*, *kotheb no*, par occultation de l'*olaph*, on le place derrière le *noun*.

« *Splendeur*. Dans le verbe *boré*, par *z'quofo* sur *beith* et *r'votso* sur *risch*, on met le point devant le *beith*. Dans le verbe *b'ro*, par *beith* quiescent et *z'quofo* sur *risch*, on le met entre ces deux consonnes, par derrière. Dans *b'ré*, par *beith* quiescent et *r'votso* sur *risch*, on met un point devant *beith*, et un autre entre *beith* et *risch*, par derrière. On appelle ce dernier signe *m'pagdono*. Beaucoup d'occidentaux imitent cependant les orientaux et placent deux petits points derrière la lettre munie du *r'votso*. Dans le verbe *aoudé eno*, c'est entre l'*olaph* et le *vaou* qu'on place le point par en haut. Dans *aoudo ath*, on le met derrière le *vaou*; *oudo*, indiquant du feu, est noté du *m'pagdono*. Dans *othé no*, on le met entre *olaph* et *thaou*. Dans *othé haou*, c'est devant *thaou* qu'on le place. Dans *otho*, on le met entre *thaou* et le dernier *olaph*. Les orientaux, au contraire, emploient deux petits points derrière le *haou* (?). Dans *imar enô*, sa position est fixée entre l'*olaph* et le *mim*. Dans *emar ath*, qui est la forme de l'impératif et du prétérit, on place le point après le *mim*. Dans *omar haou*, par *z'quofo* sur *olaph*, on le met devant le *mim*. Si, au contraire, on lit *amar*, par *ptoḥo* sur *olaph* et *mim*, en dérivant ce verbe de *mariroutho* (amertume), c'est le *m'pagdono* qu'on lui donne pour signe. Dans *ethdakar eno*, le point occupe la place entre *olaph* et *thaou*. Dans *ethdak'r ath*, il est situé derrière le *quof*. *El'io*, par *r'votso* sur *olaph*, prend un point derrière *olaph*. Dans *ol'ïo*, par *z'quofo* sur *olaph*, il est situé devant *olaph*. Dans *alo'ïo*, par *ptoḥo* sur *olaph* et *z'quofo* sur *lomad*, on trouve le *m'pagdono*. Le nom du prophète *Ilio* est sans points. *Ethp'ni*, par *péh* quiescent et *ḥ'votso* sur *noun*, prend un point derrière le *péh*. Dans *ethp'noï*, par *z'quofo* sur *noun*, on le place devant *noun*. Dans *ethpanoï*, par *ptoḥo* sur *péh* et *z'quofo* sur *noun*, on le place entre le *thaou* et le *péh* devant le *noun*. Dans *or''o no*, on met le point devant *olaph* et *'aïn*. *M'qîm*, par *ḥ'votso* sur *quof*, prend un point derrière cette lettre. Dans *m'qaïem*, par

Les *grands* points comprennent l'*interponction* et l'*accentuation*; les points *moyens* servent à distinguer: 1° le pluriel du singulier; 2° certaines lettres semblables; 3° le féminin du masculin; 4° l'occultation ou la prononciation de certaines lettres; 5° les diverses

ptoho sur *quof* et *r'votso* sur *ioud*, on met le point devant le *quof*. Dans *m'qaïam*, par *ptoho* sur *quof* et *ioud*, on en met un devant *quof* et un autre derrière *ioud*. *'Oulo*, par *,e'tsotso*, le prend derrière le *vaf*. Dans *'aoulo*, par *ptoho* sur *'aïn*, on met le *m'pagdono*. Dans *'avolo*, par *ptoho* sur *'aïn* et *z'quofo* sur *vaou*, le point est situé devant cette dernière lettre. *R'titho*, par *risch* quiescent, reçoit ce point derrière le *thaou*. Dans *rathito ath*, par *ptoho* sur *risch*, on le met devant le *thaou*. *Schen'tho*, par *r'votso* sur *schin*, le prend derrière ce *schin*. Dans *schan'to*, par *ptoho* sur *schin* et *qouschoï* sur *thaou*, il est situé devant le *schin*. *Schan'tho*, par *ptoho* sur *schin* et *roukhokh* sur *thaou*, adopte le *m'paydono*.

« *Remarque.* — Les quelques détails partiels que nous venons de donner pour diriger ceux qui étudient se trouvent reproduits dans toute leur étendue par le très-religieux Jacques d'Édesse, en ses *Kourossé sch'mohoïé*. C'est là que doivent recourir ceux qui en ont besoin[a]. »

Ce texte est incontestablement très-clair, et il suffit pour enlever tous les doutes qui ont plané jusqu'à ce jour sur le système des points-voyelles employé par les Syriens occidentaux. Du reste, dans un autre endroit, où il est expressément question des *caractères vocaliques*, le même écrivain s'exprime de la même manière, mais plus brièvement : « Les figures des voyelles chez les occidentaux, dit Bar-Hébréus, sont les lettres grecques ou bien des points, mais des points très-incomplets[b]. »

Les personnes qui désireraient se procurer une connaissance plus exacte sur ce système peuvent consulter le traité *des points* de *Jacques d'Édesse*, que nous avons publié à la suite de sa lettre; l'ouvrage

[a] *K'thovo d'tsemhé*, IV part. chap. v, sect. 3. cod. vat. 416, fol. 75 — cod. 259 de Paris, fol. 120. — Voir ce texte dans notre opuscule : *Jacobi episc. Edesseni Epist. de orthogr. syr.* p. 13-15, et *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, p. 244-246.

[b] *Ibid.* préface, 5e section. Nous citerons bientôt le texte de cet auteur.

formes que prennent certains mots semblables par leurs consonnes; 6° le *roukhokh* et le *quouschoï*[1].

Le point *diacritique* embrasse, à proprement parler, tous les points *moyens*, car, en définitive, le *roukhokh* et le *quouschoï* ne sont que des points diacritiques. Tous ces usages du point diacritique sont connus; ils appartiennent même aux périodes précédentes, moins celui que nous avons indiqué sous le numéro 6. Nous reviendrons plus opportunément bientôt sur ce point. C'est pourquoi nous taisons maintenant ce qu'il y aurait à dire du *roukhokh* et du *quouschoï*, pour aborder le problème de l'introduction des voyelles grecques dans la littérature araméenne.

Nous avons rappelé plus haut que le mouvement littéraire avait repris quelque vie en occident, c'est-à-dire dans la Syrie, grâce à l'impulsion que Jacques d'Édesse avait redonnée aux études syriennes, mais que cette vie avait été languissante

de M. le docteur Phillips, de Cambridge, sur la même matière[a], et notre édition du *Kthovo d'tsem'ḥé* de Bar-Hébréus.

Les observations d'Aboul-Faradj sur l'inexactitude de ce système de points-voyelles nous expliquent comment on a composé, après Jacques d'Édesse, tant de traités de *vocibus æquivocis*, surtout dans l'école karkaphienne. Les difficultés qui avaient excité, au VII[e] siècle, le zèle des réformateurs de l'écriture syriaque, subsistaient toujours parmi les Syriens occidentaux, d'une manière plus ou moins complète.

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, 242. — *Journal asiatique*, 1872, I, 415 et suiv.

[a] Martin, *Jacobi episcopi Edesseni Epistola de orthographia syriaca*. — Phillips, *A letter by Mar Jacob*, 16, 1869.

pendant plusieurs siècles. Il suffit, en effet, de parcourir les chroniques de cette époque et la liste des écrivains dont les noms nous sont parvenus, pour voir que cette renaissance littéraire ne se propagea pas bien loin. C'est à peine si l'on trouve trois ou quatre écrivains dignes d'être cités, ou dont les écrits soient arrivés jusqu'à nous. Ce fut une époque malheureuse pour toute l'Asie Mineure que celle dont nous avons à parler. Aussi Denys de Telmahr, un des plus célèbres patriarches jacobites de ce temps, se répand-il en plaintes stériles sur les calamités de son siècle, sur la ruine des monastères, sur la persécution des chrétiens et sur la barbarie des musulmans. Une région semble cependant avoir été préservée en partie de ces désastres : c'est le pays si connu sous le nom de *Tour-ʿAbdin* ou *montagne des serviteurs de Dieu,* à cause des nombreux monastères dont il était couvert. Cette contrée dut cette faveur à son éloignement de Bagdad et à sa position escarpée, qui en rendait l'accès difficile et même périlleux pour les armées musulmanes [1]. Elle occupait les environs de Mardin et prolongeait quelques ramifications de ses montagnes vers l'Arménie. C'est aussi autour de Mardin et en particulier autour de Mélitine qu'on voit se concentrer insensiblement

[1] Il est difficile de délimiter géographiquement cette région si fréquemment nommée par les auteurs syriens. Elle paraît s'être étendue surtout du côté du Tigre, à l'est de Mardin, au nord de Dara et de Nisibe ; mais il est impossible de préciser exactement ses frontières.

toute l'activité littéraire des Syriens, durant les derniers siècles du moyen âge. Micaël le Grand, Denys Bar-Tsalibi, G. Bar-Hébréus étaient originaires de cette dernière ville. On peut en quelque sorte suivre, l'histoire à la main, l'itinéraire de la littérature jacobite depuis son départ d'Édesse jusqu'à Mélitine, où elle finit par expirer vers le XIIIe siècle. Au VIIIe, elle fleurit dans l'Osrhoëne, se propage dans le Hauran et le Tour-Abdin, où elle établit son siége pendant les Xe-XIe siècles, et enfin, de cette dernière contrée, elle passe à Mélitine en Arménie, où quelques hommes d'une portée d'esprit peu commune lui redonnent quelque éclat; mais c'est le dernier reflet d'un astre qui se couche pour toujours.

C'est incontestablement quelque massorèthe de cette troisième époque qui a introduit les voyelles grecques dans l'écriture araméenne. Assemani n'était pas bien fixé là-dessus, et le célèbre Bar-Hébréus ne paraît pas l'avoir été davantage, au XIIIe siècle. L'auteur de la *Bibliotheca orientalis*, quand il parle de cette matière *ex professo*, attribue cette invention à un certain Théophile d'Édesse[1], qui serait mort vers l'an

[1] Citons les paroles d'Assemani : « In scriptura hujus codicis (cod. 103 de la Biblioth. vat.) maxime notandæ sunt quinque vocalium syriacarum figuræ, ad similitudinem græcarum efformatæ, quæ punctorum loco vocibus lectu difficilioribus apponuntur. Harum inventor fuisse perhibetur Theophilus Edessenus maronita, qui decessit anno Hegiræ 169, id est, circa annum Christi 791, teste Gregorio Bar-Hebræo, libro IX *Chronicorum*, apud Abrahamum Ecchellensem, nota in catalogum Hebed-Jesu, p. 180. Nam, quum ille Homeri versus e Græco Syriacos faceret, ambiguas

791. Ailleurs, cependant, il semble prêter à Jacques d'Édesse cette même réforme, car il suppose que le *Restaurateur de la langue syrienne* est l'auteur du manuscrit karkaphien 153 de la Bibliothèque du Vatican. L'illustre Maronite n'avait donc pas une opinion bien arrêtée sur cette question.

Nous avons répondu plus haut aux observations de tous ceux qui ont voulu faire de Jacques d'Édesse l'introducteur des voyelles grecques, comme caractères graphiques, dans l'alphabet araméen. Le silence des auteurs et son propre silence à lui s'inscrivent en faux contre cette opinion. Mais, si Jacques n'a point opéré cette réforme, il en a donné l'idée, en couvrant les marges de ses manuscrits de mots grecs, et il paraît naturel de supposer que cette

voces vocalibus græcis notavit; nimirum : α apposuit pro *a*; ε pro *e*; ο pro *o*; η pro *i*; υ pro *u*. Quod punctandi genus omnes deinde Syri, Nestorianis exceptis, amplexi sunt. Antiquissimam hujus scripturæ formam exhibet codex noster frequenter, sed potissimum in commentariis Ephræmi in Hosee, fol. 133, 134, ubi quinque vocalium figuræ apparent..... Noster codex, ut supra vidimus, scriptus fuit Edessæ, anno Christi 861, nimirum anno ab obitu Theophili septuagesimo. Puncta vero ab eodem codicis scriptore apposita sunt, ut inspicienti ea liquet[a] » « . . . Non improbabili conjectura, accedente potissimum communissima recentiorum Syrorum opinione, affirmat Ecchellensis, in nota ad catalogum Hebed-Jesu, p. 180, quinque vocalium syriacarum a Theophilo nostro fuisse efformatas, ut scilicet ambiguas voces ac præsertim nomina patronymica, quæ iisdem elementis apud Syros scribuntur, græcis vocalibus distingueret[b]. »

[a] Assemani, *B. O.* I, p. 64. — Cf. eadem verba, *Catal.* III, p. 28, Cod. 103. Assemani répète les mêmes paroles en plusieurs autres endroits de sa *Bibliotheca* et de son *Catalogue*.

[b] Assemani, *B. O.* t. I, p. 521, 522.

invention a été faite par ceux qui ont imité le plus ses tendances critico-philologiques. Or, il est incontestable que les massorèthes ḳarḳaphiens ont marché, mieux que personne, sur les traces de l'évêque d'Édesse. Leurs ܟܘܪ̈ܣܐ ܡܫܡ̈ܗܐ sont criblés, en marge, de mots grecs, surtout là où ils analysent la version de Thomas d'Ḥarquel et les homélies des Pères grecs. Sont-ce les premiers ḳarḳaphiens qui ont inspiré ce genre de travail à Jacques d'Édesse? Est-ce au contraire Jacques d'Édesse qui a inspiré les ḳarḳaphiens? Il est difficile de résoudre cette question de priorité, en l'absence de tout document positif[1]. Il semblerait que les origines de l'école ḳarḳaphienne remontent bien haut; peut-être même pourrait-on la rattacher directement aux traducteurs de la célèbre version philosséno-héracléenne, et, dans ce cas, Jacques d'Édesse, au lieu d'être leur chef, ne serait que leur plus éminent disciple. C'est dire, par conséquent, que les travaux de ces massorèthes n'ont d'unité que parce qu'ils roulent sur un seul et même objet, la ponctuation, et qu'ils ne poursuivent qu'un seul et même but, les progrès de cette science. C'est bien, du reste, le côté saillant des nombreux manus-

[1] Ce qui ferait croire que les ḳarḳaphiens sont antérieurs à Jacques d'Édesse, c'est qu'Assemani semble indiquer que Jacques parle quelque part de ces massorèthes (voir son *Catalogus codicum orientalium*, t. III, au n° 153). De plus, Assemani attribue constamment le manuscrit ḳarḳaphien 153 de la Bibliothèque du Vatican à Jacques d'Édesse (voir *Biblioth. orientalis*, II, 499). Néanmoins on ne peut pas affirmer la priorité des ḳarḳaphiens ou de Jacques d'Edesse, avant qu'on ait découvert quelque nouveau document.

crits qu'ils nous ont laissés, ainsi que nous l'avons prouvé surabondamment ailleurs. Chacun a été rédigé par un scribe qui était ou prétendait être instruit dans l'art de la massore, et de là viennent les ressemblances et les différences qui existent entre toutes les œuvres de cette école. On comprend aussi pourquoi les premiers ḳarḳaphiens ont pu être cités souvent, dans des manuscrits qui représentent leurs idées, sous ce titre : un des docteurs ḳarḳaphiens dit : ܘܚܕ ܡܢ ܡܠܦܢܐ ܐܡܪ[1].

Quand on songe que les travaux des massorèthes ḳarḳaphiens sont les seuls qui présentent le système de voyelles grecques appliqué d'une manière con-

[1] Manuscrit syriaque 12178 du Musée britannique, fol. 97 *b*, 133 *a*, 148 *a*, 151 *b*, 185 *a*, 199 *b*, 109. Cf. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, I, 109. Quant à l'auteur, qui se cache derrière le ܛܘܒܢܐ, il paraît qu'il s'agit, dans ce cas, du patriarche Théodose (887-896). — Voir Abbeloos et Lamy, *Gregorii Bar-Hebræi chronicon*, 392-394. Le titre de *bienheureux* s'applique en effet exclusivement aux patriarches, comme celui de *religieux* aux évêques. Cette opinion concorderait bien d'ailleurs avec les autres données historiques ; car Théodore était moine de *Quarthamin*, quand il fut élu patriarche, et nous savons que ce couvent fut, au IXe et au Xe siècle, le foyer d'un grand mouvement d'études paléographiques et massoréthiques (Martin, *La tradition ḳarḳaphienne*, 100. — Assemani, *Bibliotheca orient.* II, 352. — Abbeloos et Lamy, *Gregorii Bar-Hebræi chronicon*, 418-422). Les manuscrits copiés par un certain Emmanuel, au Xe siècle, n'avaient point, dit Bar-Hébréus, leurs égaux dans le monde. Nous devons cette explication nouvelle du ܛܘܒܢܐ à Monseigneur Joseph David, chorévêque syrien de Mossoul, qui l'a trouvée sans doute dans son manuscrit ḳarḳaphien. Dans cette hypothèse, il resterait à expliquer comment on cite quelquefois dans les manuscrits ḳarḳaphiens des opinions de *Théodose*, tantôt sous le nom de *Théodose*, tantôt sous celui du *bienheureux* ou de *sa béatitude*.

tinue dans tout le texte de l'Écriture sainte et des Pères; quand on voit encore qu'ils ont servi de modèles à tous les copistes des XI[e] et XII[e] siècles; quand on se rappelle enfin que ce système de ponctuation fait sa première apparition, d'une manière sérieuse, dans les monuments que nous a laissés cette école, on ne peut pas s'empêcher de lui rapporter l'honneur de cette invention. Que nous apprend d'ailleurs le célèbre grammairien auquel il faut toujours en revenir, quand il s'agit de ces matières? Que nous dit Bar-Hébréus? — Bar-Hébréus attribue formellement aux ḳarḳaphiens une réforme quelconque relative aux voyelles, à l'endroit même où il parle de celles de Jacques d'Édesse, au commencement de son *K'tovo d'tsem'ḥé*. Ce texte manque bien un peu de clarté, et l'on ne voit pas exactement ce que le grammairien jacobite veut dire; cependant on comprend qu'il s'agit de quelque réforme relative aux voyelles. Voici comment il s'exprime : « Des ḳarḳaphiens, c'est-à-dire des docteurs occidentaux, dit Bar-Hébréus, ayant trouvé que le *ptoḥo* et le *z'quofo* différaient seuls, tandis que les trois autres paires de voyelles étaient de même famille, n'ont voulu admettre que cinq voyelles : le *ptoḥo*, le *z'quofo*, le *r'votso*, le *ḥvotso* et le *ʿe'tsotso*, lesquelles voyelles sont comprises dans cette phrase : ܒܪ ܚܘܒܝ ܩܪܐܠܝ (le fils de mon amour ou mon fils bien-aimé m'appelle)[1]. »

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Abou'l-Faradj*, I, 5. Cf. *Journal asiatique*, 1872, I, 428-429.

Que veut dire Bar-Hébréus? — Ce texte, nous l'avouons, n'est pas aussi clair qu'on pourrait le désirer; mais, si l'on ne comprend pas tout ce qu'il contient, il est au moins deux faits certains, c'est : 1° que les ḳarḳaphiens ont fait quelque réforme vocalique; 2° que cette réforme remonte à une haute antiquité. Peut-être même est-il possible d'aller plus loin, en comparant ces paroles avec le contexte. En effet, immédiatement avant de parler des ḳarḳaphiens, le célèbre grammairien jacobite s'exprime ainsi à propos de Jacques d'Édesse : « Le Religieux (Jacques d'Édesse) comptait aussi huit voyelles, mais il retranchait le *r'votso* bref, *qui est cependant nécessaire*, pour introduire, *entre le long et le bref*, un *ʿe'tsotso moyen qui n'est pas nécessaire.* Le *ʿe'tsotso* moyen se trouve dans ܐܘܪܚܐ, comme le bref dans ܐܘܪܗܝ[1]; mais cet *ʿe'tsotso* est évidemment bref. »

Il semble donc que Bar-Hébréus oppose le système des ḳarḳaphiens à celui de Jacques d'Édesse et qu'il veuille dire, en d'autres termes : « Jacques reconnaissait huit voyelles; mais les docteurs ḳarḳaphiens, remarquant que, parmi ces huit voyelles, deux seulement étaient différentes, tandis que les six autres formaient, en réalité, *trois couples* (longue et brève) de voyelles identiques, ramenaient le nombre de voyelles à cinq. » Telle est, croyons-nous, la vraie pensée du grammairien jacobite. D'où nous concluons : 1° que les docteurs ḳarḳaphiens

[1] *Loc. cit.*

ont réformé le système de voyelles occidental; 2° qu'ils l'ont fait après Jacques d'Édesse; 3° qu'ils ont introduit les voyelles grecques qui expriment ces divers sons vocaliques. Bar-Hébréus donne d'ailleurs à l'entendre, quand il ajoute incontinent après le passage cité plus haut : « Chez les occidentaux, on a assigné pour caractères aux voyelles les lettres grecques et quelques points; mais ces points ne sont ni suffisamment exacts, ni suffisamment complets, ainsi que nous le montrerons plus tard. Chez les orientaux, au contraire, les points sont parfaitement exacts. »

Si notre démonstration n'est pas absolument concluante, on avouera au moins qu'elle atteint presque à la certitude, tant elle est environnée de vraisemblances et de probabilités. Est-ce que, d'ailleurs, les monuments de la paléographie ne confirment pas pleinement nos suppositions et nos conjectures? Est-ce que les manuscrits ne sont pas d'accord avec ce que dit Bar-Hébréus? Le moment est venu de les consulter : ouvrons-les.

Si nous interrogeons les manuscrits ḳarḳaphiens du xe au xiie siècle, nous y trouvons le système de voyelles décrit par Bar-Hébréus, mais non plus dans sa simplicité native. Il s'est opéré une combinaison de signes pour exprimer les combinaisons de sons qu'on appelle des diphthongues, par exemple : ܘ̱ = *eou;* ܘ̱ = *iou;* ܘ̱ = *aou.* Tout cela n'est plus primitif. On sent que des esprits réfléchis se sont escrimés à rendre, avec un signe qui leur est cher, des sons

qu'il n'est pas toujours apte à exprimer, preuve nouvelle que ce sont bien les docteurs ḳarḳaphiens qui ont les premiers introduit les voyelles grecques dans l'alphabet araméen. Mais, au xe siècle, cette invention est ancienne. Les caractères vocaliques eux-mêmes ont acquis une forme spéciale, dont les angles arrondis dénotent que désormais la main du Syrien est exercée à les écrire. Ce n'est plus un étranger pour l'Araméen que ce caractère grec. C'est un caractère acclimaté : la Syrie lui a donné le droit de cité. Il faut donc remonter plus haut si l'on veut retrouver les formes primitives. Or, les manuscrits du Musée britannique nous offrent, sous ce dernier rapport, uue grande richesse de documents paléographiques; on suit en quelque sorte, degrés par degrés, toutes les transformations qu'a subies le caractère grec pour devenir ce qu'il est dans les ܡܫܠܡܢܘܬܐ ḳarḳaphiens du xe siècle. La voyelle ĭ ou ī ne se rend point par ܸ, mais par ï; tous les signes ont une forme particulière, mais rien n'est curieux comme la voyelle *ou*. On sait que les Syriens l'expriment par le signe *υ* ou ܘ. Au moins les ḳarḳaphiens ont souvent admis la première forme, sans qu'il soit possible de déterminer s'ils ont voulu désigner par là l'*ŭ* ou l'*ū*. Or, pour arriver au signe actuel ܘ, on a commencé par écrire les deux lettres minuscules grecques *ο* et *υ*, dans un sens ou dans un autre : ο̆υ, ῠο, ο ᴗ ; puis on les a rattachées l'une à l'autre : ȣ, ∝ , et c'est par cette dernière forme qu'on est arrivé au caractère des ixe et xe siècles ܘ, qui a toujours été usité

depuis. Tous ces détails paléographiques, signalés par M. Wright dans son catalogue, sont coordonnés dans les tables paléographiques jointes à ce mémoire (voir pl. I, II, V, VI).

Malheureusement les voyelles grecques ont été ajoutées après coup dans la plupart des manuscrits, de telle sorte que l'âge de ces derniers n'aide point à déterminer l'époque de l'introduction des voyelles grecques. Il est évident, par exemple, que, dans le manuscrit 17134, qu'on dit être un autographe de Jacques d'Édesse, les voyelles grecques ont été ajoutées plus tard[1]. Elles ont la forme du IXe siècle. Dans le manuscrit 14429, qui est de l'an 719 environ, elles présentent la forme la plus ancienne. Le tout est de savoir si elles ne sont pas une addition de seconde main[2]. Quant aux manuscrits 17103, 17104, 14439, 14443, où l'on rencontre encore la forme ancienne, on ne peut contester que les caractères grecs n'aient été ajoutés au texte après la rédaction du manuscrit.

Rien de plus curieux que les tâtonnements qui caractérisent ce premier temps. On voit que chaque scribe a une manière à lui et qu'aucun système n'est arrêté. Ici c'est l'*oméga* qui est choisi pour rendre le son *o*, ailleurs l'*omicron;* plus loin les deux sont employés tour à tour, sans qu'on puisse savoir si c'est pour rendre les sons *ō* ou *ŏ*. Nous renvoyons,

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, III, pl. VI.
[2] *Ibid.* pl. VII.

pour ces détails, aux planches paléographiques jointes à ce mémoire (voir pl. I, II, V et VI).

Il est un manuscrit qui aurait pu nous fournir quelques renseignements sur la réforme dont nous cherchons à retracer l'histoire, c'est le manuscrit syriaque 14667 du Musée britannique, manuscrit massoréthique qui se rattache évidemment à l'école karkaphienne, quoique le caractère en soit un peu moins majestueux. Nous croyons même que c'était un volume destiné aux écoles; d'abord, parce qu'il contient seulement l'analyse des livres apocryphes, livres dont la lecture était recommandée à la jeunesse même par ceux qui niaient leur inspiration, et ensuite, à cause de la teneur du titre de l'ouvrage. L'auteur dit écrire: ܠܪ̈ܚܡܝܐ ܕܝܘܠܦܢܐ ܕܩܪܝܢ ܘܗܘܓܝܐ[1], c'est-à-dire, « pour fournir aux amis de la science de quoi lire et de quoi méditer. »

Dans une courte préface, qui précède le texte dépecé et ponctué comme il l'est dans les manuscrits karkaphiens, le scribe qui a copié ce manuscrit parlait des travaux de ses devanciers, en particulier du (ܟܬܒܐ ܗܘ ܕܫ̈ܡܗܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ..... ܗܘ ܕܥܒܕ ܚܣܝܐ ܝܥܩܘܒ) *Livre des Sch'mohé fait par le religieux Jacques d'Édesse*; malheureusement le texte est presque illisible en cet endroit. L'auteur dit que lui aussi « va faire un livre semblable et qu'il aura soin de noter les *voyelles grecques*, là où besoin sera. » Il promet même d'expliquer quelques *sch'mohé* sur

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, t. I, p. 111.

les marges de son manuscrit[1]. Le système de voyelles grecques n'est pas encore celui des *kourossé* ḳarḳaphiens du xe siècle; l'*oméga* et l'*omicron* y sont employés conjointement. Le signe ꭗ désigne l'*ou* et le ₌ exprime la voyelle *i*. Ces faits et quelques autres que nous signalerons plus loin nous feraient rapporter ce manuscrit au IXe siècle. La notation pour le *roukhokho* et le *quouschoïo* est toute particulière[2].

On voit donc que la réforme relative aux voyelles syriennes ne fut pas accomplie d'un seul coup. Beaucoup de personnages studieux y travaillèrent, comme le dit le scribe du manuscrit 14667 du Musée britannique, et chacun apporta sa modification au système que ses prédécesseurs avaient adopté. Peu à peu cependant certaines inventions disparurent, et, à la fin, il ne resta plus qu'un système admis par tous. Ce travail et ces transformations durèrent près de trois siècles; car, au commencement du XIe, le système de voyelles des ḳarḳaphiens était plus compliqué que celui des siècles suivants. A la longue, en effet, les notations relatives aux diphthongues disparurent, et, au XIIIe siècle, les cinq voyelles grecques α, ε, η, ο, υ étaient seules connues ou usitées parmi les Syriens occidentaux. Il suffit de lire Bar-Hébréus et Jacques de Taghrit pour le constater.

Quel est l'introducteur de ces voyelles? C'est évidemment le premier qui en fit usage; mais ce premier nous est inconnu. Il est néanmoins facile de

[1] Manuscrit syriaque 14667 du Musée britannique, fol. 2 *a*.

[2] Voir plus loin p. 199-201 et planches IV et V.

reconnaître que l'opinion d'après laquelle Théophile d'Édesse (+ 791) aurait accompli cette réforme en traduisant l'*Iliade* d'Homère n'est pas dénuée de tout fondement. C'est alors, en effet, un peu avant ou un peu après, que les cinq voyelles grecques font leur apparition dans l'écriture araméenne.

§ 3.

Résumé des travaux et vue générale des systèmes.

Nous retrouvons ainsi, chez les deux grandes fractions de la race syrienne, des procédés analogues. Les divergences de nom et de nombre des voyelles dont nous parle Bar-Hébréus[1] montrent, en effet, que les Syriens orientaux tâtonnèrent, eux aussi, comme les Syriens occidentaux; seulement ils arrivèrent plus tôt à asseoir leur système. A la fin du IXe siècle au plus tard, tout était fini.

Il n'y a jamais eu parmi eux un parfait accord sur le nombre des voyelles et sur les noms qu'il

[1] *Observation.* Parmi les orientaux, il en est quelques-uns qui nomment le *r'votso* long *z'lama d'paschiq;* le *r'votso* bref *z'lama daq'ché;* le *ḥ'votso* long *ioud* marqué du *ḥ'votso;* le *ḥ'votso* bref *massaqta* ou *assaqa;* le *'E'tsotso* long *vau* contracté; le *'E'tsotso* bref *vau* dilaté. D'autres appellent *assaqa* le *z'lama d'aq'ché* et le *ioud massaq'ta,* c'est-à-dire le *r'votso* et le *ḥ'votso* bref; ils ne comptent par conséquent que sept voyelles. D'autres encore nomment les *z'lama d'aq'ché* et *d'paschiq,* c'est-à-dire les deux *r'votso,* le long et le bref, comme nous et comptent, par suite, sept voyelles. Quelqu'un parmi eux appelle *r'votso* le *'E'tsotso* long ou *voau* contracté; d'autres appellent *ḥ'vatsa* les deux *ḥ'votso, 'E'maqa* le *'E'tsotso* long, *assaqa* le *'E'tsotso* bref, et n'admettent que six voyelles.

faut donner à chacune d'elles. M. Merx résume bien dans sa grammaire les données acquises à la science sur cette matière, depuis Amira. L'opinion la plus répandue parmi les Chaldéo-Nestoriens était qu'il fallait compter sept voyelles. « Les lettres, dit Élias le grammairien, se divisent en lettres mues et en lettres quiescentes. . . . . Or les lettres mues le sont par des *motions* qui se divisent en trois espèces chez les Arabes et en cinq chez les *Syriens occidentaux*. Parmi nous, *Syriens orientaux*, on les divise, au contraire, en sept espèces, c'est-à-dire en *z'qifatha*, en *r'vitsatha*, en *f'thîḥatha*, en *daq'dam r'vîḥatha*, en *daq'dam alîtsatha*, en *daq'dam mas'qatha*, en *daq'dam ḥ'vîtsatha*[1]. »

Nous citons en note les exemples que donne Élias, sans essayer de les traduire, parce qu'ils seraient peu intelligibles pour une personne qui n'aurait pas le texte même sous les yeux[2].

[1] Manuscrit syriaque 460 de la Bibliothèque du Vatican, au commencement : [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[2] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Élias observe ensuite que l'*alîtsoutha* et la *r'vîḥoutha* sont toujours unies au *vau*, comme la *massaqta* et la *ḥvîtsoutha* au *ioud*.

Tel est le système que les Syriens orientaux ont adopté à partir du VIIIe ou du IXe siècle, et ils ne paraissent pas avoir jamais songé à le modifier ou à le simplifier. On le trouve employé dans tous leurs manuscrits jusqu'à nos jours, et, si l'on y rencontre quelquefois des variations, c'est uniquement dans les noms qu'ils donnent aux signes graphiques. Il est vrai toutefois que la divergence dans les noms et dans le nombre indique aussi une divergence semblable dans les caractères; car, s'il paraît difficile d'indiquer par le même nom deux voyelles différentes par leur intonation, par leur longueur et par leurs signes, il serait au moins aussi absurde d'énumérer sous plusieurs noms un seul et même caractère. Aussi paraît-il assez légitime de croire que les Syriens orientaux ne comptèrent, dès le principe, que cinq voyelles, comme les Syriens occidentaux, à savoir : *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, dont trois furent plus tard dédoublées en longues et en brèves. Le premier pas dans cette voie commença sans aucun doute par la voyelle *ou*, qui est toujours accompagnée du *vau*, qu'elle soit longue ou brève, et le dernier fut apparemment la distinction du *r'votso* en long et en bref. Ce développement progressif nous est révélé par la ponctuation des anciens manuscrits et par la présence des semi-voyelles ܝ, ܘ, qui, étant quelquefois unies à la voyelle de leur famille,

durent naturellement provoquer de bonne heure une distinction, tandis que l'*olaph*, étant moins spécial à une voyelle que le *ioud* et le *vau*, ne força pas les esprits à établir une pareille division.

L'absence de documents historiques précis et la disparition des anciennes grammaires nous placent dans l'impossibilité de dire à quelle époque il faudrait faire remonter cette classification; mais elle paraît remonter assez haut. Nous la trouvons dans les plus anciens manuscrits nestoriens, par exemple dans le manuscrit 12138, qui [1] a été écrit près de la ville de Harran, vers l'an 899.

Nous voilà arrivé à la fin de la première partie de cette étude. Si, avant de la clore, nous résumons les données qu'on peut considérer comme définitivement acquises à la science, nous voyons que la première époque est caractérisée par l'usage du point diacritique, mais par un usage sobre, modéré, parcimonieux, tant à l'orient qu'à l'occident de l'Euphrate [2]. Pendant la seconde période, le même caractère persiste dans la ponctuation des Syriens orientaux, tandis que, chez les occidentaux, le point diacritique devient plus fréquent, et

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, t. III. Table paléographique, XII.

[2] L'Euphrate est, en effet, la principale limite qui distingue les *Syriens orientaux* des *Syriens occidentaux*. Cependant, certaines villes situées au delà de l'Euphrate sont censées appartenir aux Syriens occidentaux. Telles, par exemple, Édesse, Saroug, Constantine, etc. (Assemani, *Bibl. orient.* II, 305, note 1. — *Journ. asiat.* 1872, I, 311).

que le *m'pagdono* ou *pougodo* fait son apparition. Durant la troisième, les Syriens occidentaux multiplient encore davantage le point diacritique, et définissent rigoureusement leur ponctuation par la combinaison de ce point avec le *pougodo* ou *m'pagdono.* Ils acceptent aussi, vers le commencement ou vers le milieu du VIIIe siècle, les voyelles grecques comme signes graphiques de leurs sons vocaliques. Vers le même temps, ou à peu près, les orientaux inventent leur système de points-voyelles, système plus en harmonie avec la ponctuation syrienne, système, par suite, très-probablement postérieur à celui des occidentaux. Les Nestoriens ont eu toujours en horreur les voyelles grecques, parce que c'est un emprunt fait à leurs persécuteurs, et c'est là un nouvel indice de l'antériorité de la ponctuation occidentale.

Telle est la conclusion à laquelle nous conduit l'étude de la paléographie syrienne. Cette conclusion, nous l'adoptons, avec l'espoir qu'elle sera ratifiée par les savants contemporains et confirmée un jour par de nouvelles découvertes.

CHAPITRE II.

DE L'INTERPONCTION ET DE L'ACCENTUATION.

Quoiqu'on ait coutume de considérer quelquefois ces deux choses comme essentiellement différentes, elles ne le sont pas néanmoins en réalité. L'interponction n'est que l'accentuation à ses premiers bégayements, qu'une accentuation rudimen-

taire, de même que l'accentuation n'est que l'interponction développée jusqu'aux dernières limites, et quelquefois même au delà des limites fixées par le bon sens. Dans les deux choses, il n'y a, en définitive, qu'une seule idée : traduire par un signe graphique les rapports des mots ou des membres de la phrase, rapports que nous faisons connaître, dans le langage articulé, par les diverses inflexions de notre voix. C'est en quelque sorte une seconde écriture ajoutée à la première, mais une écriture qui est à la première ce que les intonations de notre voix sont à notre discours. Ce qui fait la vie de la conversation, ce qui la rend agréable et en rompt la monotonie, ce qui en est enfin comme l'âme, c'est l'accentuation, et c'est précisément cette partie plus immatérielle du langage que tous les hommes, en général, cherchent à traduire par l'interponction. Les Sémites se sont efforcés plus que les autres peuples de rendre sensibles, même pour le regard, ces variétés d'intonations, ces montées et ces descentes de la voix humaine, ces nuances, enfin, de prononciation dont l'ensemble forme le discours, et voilà pourquoi on ne rencontre guère l'accentuation que dans l'écriture sémitique. Chez les autres nations, l'accentuation n'est rien, comparée à celle des Sémites.

Puisque l'interponction et l'accentuation sont une seule et même chose, nous ne les distinguerons pas autrement que par leurs époques.

ARTICLE PREMIER.

De l'interponction.

L'interponction représente, avons-nous dit, l'accentuation à son origine. Or, chez les Araméens, elle est seule connue jusqu'au commencement du VIe siècle. Les divers membres de phrases et les phrases sont ordinairement séparés par un point (·), qu'on écrit quelquefois à l'encre rouge. C'est, avec le point *diacritique* et les deux points dits *saghié*, parce qu'ils sont le signe du pluriel, tout le système de ponctuation qu'on rencontre dans les manuscrits syriaques les plus anciens. Il faut descendre au moins jusqu'au VIe siècle pour découvrir autre chose. Ce fait paléographique s'accorde très-bien, d'ailleurs, avec les documents historiques qui nous sont parvenus sur ce sujet.

Mais, à partir du VIe et du VIIe siècle, l'interponction paraît avoir atteint son complet développement. On rencontre, en effet, dans les manuscrits les quatre signes qui seront appelés plus tard, quand l'accentuation aura paru, les signes *radicaux*, parce qu'ils sont réellement comme la *racine* sur laquelle s'élèvera la plantureuse germination des accents. Ces quatre signes, le *posouquo*, le *taḥtoïo*, le *zaougo*, le *ʿelaïo*, ont pour principe le point dit *posouquo* ou secteur, parce qu'il séparait jadis les phrases et les membres de phrases les uns d'avec les autres.

Ces quatre signes étant connus des Syriens orientaux et des Syriens occidentaux, c'est une preuve qu'ils remontent au moins au v[e] ou au iv[e] siècle, c'est-à-dire à l'époque où la race araméenne n'était pas encore divisée en deux fractions distinctes et ennemies; car on ne pourrait pas expliquer, sans cela, l'accord parfait qui existe sur ce point particulier entre les deux portions de la nation syrienne. Il faut évidemment que ce point de départ ait été commun et identique; il est bien vrai qu'il y a eu dans la suite, pendant le moyen âge, des imitations; mais ces imitations ont été rares et peu constantes, tandis que l'uniformité est absolue dans les quatre espèces de points entre lesquels s'opère la distribution des membres de la phrase. Le *posouquo* répond à un point final, et les trois autres points ou combinaisons de points représentent nos virgules, nos deux points et nos points-virgules. Il serait trop long de déterminer le rôle et la place de chacun de ces signes dans la phrase araméenne. D'ailleurs, nous ne nous proposons pas ici d'étudier la nature du système, mais d'en signaler les transformations historiques. Or, il paraît incontestable que ces quatre espèces de points étaient connues au commencement du vi[e] siècle.

Ce fait n'est pas cependant à l'abri de toute contestation, car nous savons par l'histoire que Youssef d'Ah'waz fit quelques réformes dans le domaine de cette partie de la ponctuation. C'est même le premier renseignement historique qu'on a sur ce

sujet. Youssef n'est pas sans doute l'inventeur de l'interponction et de l'accentuation, mais il en a été un des plus zélés promoteurs. Les *Maq'rïané* antérieurs, Mar Narsaï, Abraham et Jean de Beith-Rabban, lui avaient seulement frayé la voie; c'est lui qui donna une vive impulsion à ce genre d'études, et on peut le considérer à bon droit comme l'inventeur de l'accentuation.

ARTICLE II.

De l'accentuation chez les Syriens orientaux.

Nous avons déjà parlé de Youssef d'Ah'waz; cet écrivain jouit d'une grande réputation chez ses coreligionnaires, même chez les Chaldéo-Nestoriens de notre époque. Il s'occupait beaucoup, au dire de Bar-Hébréus, de questions grammaticales ou massoréthiques, et il est même le premier auteur connu d'un de ces traités *De vocibus æquivocis*[1] qui devinrent si fréquents dans les temps postérieurs. Tous les renseignements qu'on a sur lui prouvent qu'il a cherché à fixer exactement la lecture. Bar-Hébréus va même jusqu'à l'accuser d'avoir introduit la prononciation dite orientale[2].

Mais une indication qui a plus de rapport à notre sujet se présente à nous dans l'histoire d'Amrou ben-

[1] Assemani, *Bibl. orient.* t. II, p. 306. Cf. le commencement du traité *De vocibus æquivocis* de Bar-Hébréus.

[2] Voir plus haut, p. 96.

Mataï. Cet auteur, parlant de Youssef d'Ah'waz, s'exprime ainsi : وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْفَخَامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ[1].

Ce langage d'Amrou avait depuis longtemps excité notre attention, durant le cours des études que nous faisions sur la poésie syriaque, et nous avons vu qu'il avait également attiré l'attention de plusieurs autres savants, quoique dans une direction différente[2]. Nous nous demandions si le sens donné par Assemani était réellement celui qu'il fallait voir dans l'arabe, et si l'illustre Maronite ne s'était pas laissé induire en erreur.

L'autorité et la compétence de ce grand écrivain nous tenaient en garde contre nos conjectures personnelles et contre nos doutes. Cependant, après

[1] « Per hæc tempora, dit Assemani (hoc est sub Acacio Seleuciensi, et Barsuma Nisibeno), floruit doctor admirabilis Narses, Maaltayensis. Is aliquando a Theodulo, Diodori discipulo, repertus, ab eodem fuit benedictus, et orientis lingua, christianæque religionis poeta appellatus. Edessa demum a Barsuma Nisibin accitus est, postquam per annos viginti ibidem sacras litteras interpretatus fuisset. In locum quippe Rabulæ doctoris suffectus, Scripturas exposuit, *lectionemque*, et scientias docuit, Theodori sententiam presse sequutus. Ejus doctrinæ fama plures ad illum audiendum undique excivit. Ferunt ab illo *quinque et sexaginta supra tercentum sermones fuisse dictatos*. Et Nisibi quidem annos quinquaginta commoratus est. . . Eique successere Abrahamus ipsius ex sorore nepos, deinde Joannes ejus discipulus, *post Josephus Huzita auctor carminum enneasyllaborum* وَبَعْدَهُ يُوحَنَّا تِلْمِيذُهُ وَبَعْدَهُ يُوسُفُ ٱلْأَهْوَازِيُّ وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْفَخَامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ.

[2] Zingerle, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XVII, 687; XVIII, 751.

° Assemani, *Bibl. orient.* t. III, p. 1, p. 64, col. 1; cf. p. 100,

avoir recueilli tout ce que le docte Maronite avait écrit sur la poésie syriaque, il est devenu manifeste pour nous que cette question particulière n'avait jamais été bien claire dans son esprit. Nous avons donc cru pouvoir contester l'exactitude de la traduction d'Assemani, et nous avons cherché un sens plus satisfaisant. Nos conjectures ont été bientôt confirmées par les explications que nous a fournies un docte oriental, auquel nous avons soumis ce passage. Il a pensé, comme nous, qu'il faut le traduire ainsi : « Après lui, vint Joseph d'Ah'waz, l'auteur de la ponctuation à l'aide des neuf points. »

Disons, tout d'abord, que l'opinion d'Assemani n'est pas soutenable, et que jamais on ne pourra expliquer comme il le fait le texte arabe d'Amrou ben-Mataï. Les deux expressions فُحَامٌ et نُقَطٌ indiquent la ponctuation et correspondent aux termes syriaques ܦܘܫܩܐ et ܢܘܩܙܐ, qui sont employés dans ce sens par tous les grammairiens; il est même probable que l'arabe فُحَامٌ dérive du syriaque ܦܘܫܩܐ. On se demandera peut-être alors comment il se fait qu'Assemani se soit mépris sur le sens de ce passage d'une manière si complète. Assurément, c'est un peu étrange; mais la méprise est possible chez les plus grands hommes, quand ils n'ont pas étudié certaines questions, et celles que nous examinons ici ne furent jamais bien familières au célèbre écrivain maronite. Entre autres textes importants que nous pourrions citer pour légitimer nos critiques, on peut voir celui que nous rapportons en note; et

on conviendra, nous l'espérons, que nous n'avons pas tort de contester, sur ce point, la compétence d'Assemani [1].

Les paroles d'Assemani ne sont donc pas exactes et montrent qu'il s'était peu préoccupé de ces détails de paléographie et de grammaire. D'ailleurs, les orientaux ne reconnaissent pas de *vers de neuf syllabes*, dans le sens où en parle Assemani, et ceux qui, parmi nous, ont prétendu en découvrir de cette catégorie, ne méritent point créance [2]. S'il en est ainsi, que faut-il, dès lors, entendre par *cette ponctuation composée de neuf points* خُتَامٌ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ? Est-il question de l'*interponction* et des *accents*, ou bien des *points-voyelles chaldéo-nestoriens?* Il paraît certain qu'Amrou ben-Mataï parle de l'un ou de l'autre et peut-être même des deux à la fois. L'examen des plus anciens manuscrits nous montre, en effet, que la science des points d'interponction était déjà connue au VIe siècle, au moins dans ses lignes princi-

[1] Voici ce qu'on lit dans le Catalogue de la Bibliothèque vaticane : « Præeunt nomina et figura punctorum vocalium, quæ in orthographia syriaco-chaldaica adhiberi solent, ab anonymo grammatico, hunc in modum : ܡܠܦܢܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥ̈ܕܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܀ ܡܬܩܕܫܢܐ ܝܫܘܥ
ܦܬܚܐ ܙܩܦܐ ܗܒܨܐ ܀ ܪܒܨܐ ܕܩܫܝܐ ܀ ܪܒܨܐ ܕܠܐ ܩܫܝܐ ܀ ܥܨܨܐ ܡܬܦܫܩܢܐ
ܗܢܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܫܡܗܘܢ، ܐܝܟ ܕܡܚܘܝܢ quibus de punctis, ajoute Assemani, consulendi grammatici syri, Gregorius Bar-Ebræus, Ebed-Jesus, aliique ». (Cf. H. Ewald, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, I, 206 et 207. — Phillips, *A letter by Mar Jacob*, etc. Appendix III, p. 88.)

[2] Zingerle dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*

pales; on comprend donc très-bien, par suite, que Youssef d'Ah'waz ait pu y faire des modifications importantes dont l'histoire aura conservé le souvenir. Mais ne pourrait-on pas voir aussi, dans ce texte, une allusion à l'invention des points-voyelles chaldéo-nestoriens? Cela nous avait paru d'abord possible, et, pour le faire comprendre, nous citons tout de suite le commencement du traité du grammairien Bar-Zou'bi sur les points : « Nous allons parler maintenant, dit-il, des *motions* qui adhèrent aux sept parties du discours. Seigneur miséricordieux, aidez-nous! Les motions qui se trouvent dans la langue syriaque se divisent en deux espèces, les *motions des points grands* et les *motions des petits points*[1]. » Par motions des points grands, il faut entendre les points d'interponction; par motions des petits points, les orientaux désignent ce qui suit : « les motions des petits points sont au nombre de dix : le *gouchaïa*, le *roukhakha*, le *z'quafa*, le *pt'aḥa*, le *z'lama kach'ïa*, le *z'lama pachiqua*, le *r'vaḥa*, le *r'vatsa*, le *ḥ'vatsa* et l'*assaqua*. »

En examinant ce dernier passage, on voit qu'il y est question de *dix* espèces de points, désignant en majeure partie les voyelles. Deux de ces points, le *roukhakha* et le *gouchaïa*, pourraient bien n'avoir été comptés que pour un seul point ayant des fonctions contraires, suivant la diversité de sa position. Par

[1] *Manuscrit syriaque* 450 de la Bibliothèque du Vatican, fol. 194, et 25876 du Musée britannique, fol. 169 *b*. On voit que Bar Zou'bî ne distingue que deux espèces de points.

ce procédé ou par tout autre, on pourrait donc ramener à *neuf* ces *dix* points et croire que ce sont ceux qu'*Amrou ben-Mataï* a en vue, quand il parle de Joseph d'Ahwaz comme de l'*inventeur de la ponctuation à l'aide des neufs points*, وَبَعْدَهُ يُوسُفُ ٱلأَهْوَازِيُّ وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْفَحَامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ. Cette opinion, que nous exposons ici pour la première fois, soulève des objections qu'il faut énumérer.

L'objection la plus sérieuse qu'on puisse faire contre l'invention des *points-voyelles proprement dits* par Joseph d'Ah'waz se tire de l'examen des manuscrits. Nous ne connaissons, en effet, aucun manuscrits antérieur au IXe siècle contenant ce système de points. Celui du *British Museum* (12138), dont nous avons déjà parlé et dont nous reparlerons encore, est incontestablement le plus ancien de ceux qui nous sont parvenus munis de points. Or, comment se fait-il que le système de points-voyelles chaldéo-nestorien étant inventé vers l'an 550, on ne le trouve pas dans les manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle? Comment se fait-il encore que nul auteur n'en parle ou n'y fasse des allusions transparentes? Comment se fait-il enfin qu'on ait écrit, longtemps après le VIe siècle, des traités *De vocibus æquivocis*, tandis que l'application des voyelles devait nécessairement supprimer toutes les difficultés?

La réponse à l'une ou à l'autre de ces objections peut, de prime abord, sembler facile : on ne trouve pas, dira-t-on, le système de points-voyelles em-

ployé dans les manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle, parce que presque tous ces manuscrits ont péri, et que, de la littérature nestorienne proprement dite de ces deux siècles, il nous reste très-peu de choses. On remarquera, en outre, que les manuscrits où ce système était intégralement appliqué, se trouvant peu nombreux, ainsi que nous pouvons le conclure en voyant ce qui s'est produit dans la littérature jacobitico-maronite, ont pu facilement périr et se perdre.

M. Ewald, ajoutera-t-on, a observé que le système de points-voyelles grecs n'est employé, d'une manière constante et régulière, que dans les manuscrits ḳarḳaphiens [1], et l'on peut en dire autant des *points-voyelles* [2] connus des Syriens occidentaux, des *points d'interponction*, et des *accents*. La *doctrine massoréthique* était presque complétement fixée sur ces divers sujets, vers le milieu du VIIIe siècle, et cependant les manuscrits qui nous en présentent l'application régulière sont, à peu d'exceptions près, bien postérieurs.

M. de Sacy, dira-t-on enfin, nous apprend que c'était une coutume chère aux Orientaux de ne pas charger de points excessivement nombreux leurs manuscrits [3], et cette coutume, ils la conservent même aujourd'hui. Les systèmes vocaliques n'étaient donc guère employés que dans les livres à l'usage des écoles. Or, ces ouvrages n'avaient, en général,

[1] *Abhandlungen zur orientalischen*, etc. 55, note.
[2] Nous prenons ici cette expression dans son sens le plus large.
[3] *Notices et extraits*, t. VIII, p. 290-362.

que peu de valeur intrinsèque; tous ont donc pu disparaître avec leurs possesseurs, ou les voyageurs envoyés à la découverte n'ont pas cru devoir les acheter au poids de l'or, parce qu'ils leur semblaient dénués de tout intérêt scientifique.

Voilà bien, assurément, ce qu'on peut dire de mieux en faveur de la thèse que nous combattons ; mais, si l'on peut répondre à l'une ou à l'autre des objections que nous avons faites, il est difficile de répondre à toutes, et il ne paraît pas probable, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, que le système de points-voyelles chaldéo-nestorien soit antérieur au VIII[e] siècle. Son absence des manuscrits, le silence absolu des auteurs, la nature même de sa constitution, tout prouve qu'il est postérieur au système de voyelles grecques et, par suite, à Jacques d'Édesse.

D'ailleurs, pour ce qui concerne les neuf points inventés par Youssef d'Ah'waz, nous avons un témoignage précis qui éclaircit le texte d'Amrou. Voici, en effet, la note que nous lisons dans le manuscrit syriaque 12138 du Musée britannique : « Sachez, dit le massorèthe qui a copié ce manuscrit, que les *s'maké*, les *'ets'ïané*, les *zaoughé*, les *paquoudé*, les *m'niḥane*, les *m'schalané*, le signe qui se compose des deux *zaoughîn*, les *'elaïé* et les *taḥtaïé* qui se trouvent dans l'Écriture, sont tous dus à Youssef d'Ah'waz, *car ces signes sont au nombre de neuf*[1]. »

[1] F. 312 *a*. Cf. Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, I, 107, col. 2.

Si ce renseignement est exact, et rien ne nous autorise à croire qu'il ne l'est pas, nous ne pouvons plus appliquer le texte d'Amrou : وَهُوَ صَاحِبُ ٱلْكَلَامِ بِتِسْعَةِ نُقَطٍ aux points-voyelles. Tout doute disparaît, il s'agit bien de l'accentuation. Cependant, on s'étonne de trouver parmi les neuf points inventés par Youssef d'Ah'waz les *zaoughé*, les *taḥtaïé* et les *ʿelaïé*, puisque ces points existent aussi dans l'interponction occidentale; mais il est probable qu'il s'agit ici de quelques accents particuliers, et l'on sait que les Syriens orientaux en distinguaient plusieurs sous un seul nom générique.

C'est donc vers l'époque de Youssef d'Ah'waz que ces signes d'interponction et d'accentuation font leur apparition dans les manuscrits; mais dorénavant toute la science grammaticale roulera sur cette nouvelle invention.

Ce fut, en effet, vers ce temps que les œuvres d'Aristote commencèrent à être traduites du grec en syriaque, et dès lors aussi on commence à sentir l'influence de ces écrits philosophiques sur la langue et sur la grammaire des peuples sémites. Il suffit de parcourir le *περὶ ἑρμηνείας* pour voir tout ce que les grammairiens grecs et orientaux ont emprunté d'idées et d'expressions au philosophe de Stagyre. Plusieurs noms d'accents ont été pris à la même source, parce que ces accents caractérisent certaines propositions dont il est question dans le livre d'Aristote. Tels, par exemple, le ܡܫܐܠܢܐ *ἐρωτηματικός*,

le ܩܪܘܝܐ *κλητικός*, le ܡܨܠܝܢܐ *εὐκτικός*, le ܦܩܘܕܐ *προσʹακτικός*, le ܦܣܘܩܐ *ἀποφαντικός*, etc.[1]

Ne savons-nous pas, d'ailleurs, qu'au VIe siècle le règne de Chosroès Anouschirvan donna aux études philosophiques et grammaticales une impulsion qu'elles n'avaient point connue encore en Asie, et n'est-ce pas alors qu'on voit apparaître pour la première fois ces travaux patients et minutieux appelés plus tard massoréthiques? Y a-t-il entre ces deux ordres de faits une simple coïncidence due au hasard? Nous ne le pensons pas; nous croyons, au contraire, que le réveil des études philosophiques exerça une grande influence sur le développement des études de philologie et de grammaire qui eurent lieu parmi les chrétiens orientaux. Les livres des *Maq'rïané* se multiplièrent; plusieurs maîtres de lecture acquirent une vraie notoriété; mais ceux qui se distinguèrent le plus furent Ram-Ichou (+ 570) de Séleucie et ʿEnan-Ichou, le contemporain du patriarche Ichou-Ïab III l'Adiabénique. Le manuscrit syriaque 12138 du Musée britannique, quoiqu'il ait été copié au IXe siècle, conserve encore les signes particuliers au premier de ces docteurs[2].

Au IXe siècle, l'*accentuation* orientale n'est pas complétement arrêtée, mais elle est presque arrivée à son terme; le travail des massoréthes postérieurs consistera à vulgariser un système de préférence à

[1] G. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, 1869, p. 115.

[2] Wright, *Catalogue of syriac manuscr.* etc. I, 105.

tous les autres. C'est à cela que se bornent les efforts des Élias (xie siècle)[1], des Bar-Zou'bî (xiie siècle)[2], des Bar-Malcon (xiiie siècle)[3], et des autres grammairiens du moyen âge. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer le système qu'on adoptera définitivement. Il faudrait, pour le dire de manière à être compris, quitter le domaine de l'histoire et de l'observation pour entrer dans celui de la massore et de la grammaire. Ce sera peut-être là l'objet d'un mémoire ultérieur.

ARTICLE III.

De l'accentuation chez les Syriens occidentaux.

Chez les Syriens d'occident, l'histoire de l'interponction est la même que chez les Syriens d'orient, mais l'accentuation commence à se développer chez eux, peut-être un peu plus tard que chez leurs rivaux, vers la fin du vi^e siècle ou vers le commencement du viie. Nous savons, en effet, par Bar-Hébréus que Thomas d'Ḥarquel, le réviseur de la traduction philoxénienne, a écrit sur les accents[4]. Aussi n'est-ce pas sans quelque vraisemblance qu'on a identifié avec lui un certain Thomas surnommé le Diacre, dont nous possédons un court traité sur cette matière[5]. On peut également attribuer à Thomas

[1] Assemani, *Bibl. or.* III, 267, note 5; 307, note 2, et 265, note 7.
[2] *Ibid.* 307, note 2.
[3] *Ibid.* 295, 308.
[4] Phillips, *A letter by Mar Jacob, bishop of Edessa*, etc. 1869, 67.
[5] *Ibid. Mar Jacob and Bar-Hebreus on syriac accents*, appendix III, 1870, 90-92.

d'Ḥarquel une lettre relative à l'accentuation, qui est certainement un des premiers écrits composés sur ce sujet par les Syriens occidentaux[1]. L'auteur de cette lettre le dit expressément : il ne compte que *vingt-trois* accents simples et il s'excuse de ne pas écrire sur les signes composés, parce que, dit-il, personne n'a encore traité semblable question. Ensuite, il parle d'Aristote et fait une allusion expresse au passage du περὶ ἑρμηνείας cité plus haut[2]; il nomme, parmi les inventeurs des accents, saint Épiphane de Salamine, preuve nouvelle que toute cette doctrine de l'accentuation a été empruntée originairement des Grecs, au moins dans ses principes fondamentaux. On ne connaît pas encore suffisamment l'influence profonde que la littérature et la philosophie grecques ont exercée sur toutes les sciences des peuples asiatiques.

C'est donc à la fin du VIe ou au commencement du VIIe siècle qu'il faut rapporter les premiers essais des Syriens occidentaux sur l'accentuation. Mais, à partir de cette époque, les traités deviennent nombreux. Jacques d'Édesse, au VIIIe siècle, rédige sur les accents un opuscule qui forme le cinquième chapitre de son *livre sur les points*[3], ܡܐܡܪܐ ܕܢܘܩܙܐ, chapitre qui a pour titre ܡܐܡܪܐ ܫܡܗܐ ܕܢܘܩܙܐ *des sch'mohé des points*. Il nous

[1] Phillips, *Mar Jacob and Bar-Hebreus on syriac accents*, appendix III, p. 67.
[2] *Ibid.* p. 75.
[3] Phillips, *A letter by Mar Jacob*, etc. 17

apprend que les Syriens nommaient *sch'mohé* les points, quand ils étaient joints aux noms[1].

Dès que Jacques d'Édesse eut abordé cette question, elle fut mise en quelque sorte à l'ordre du jour, et les massorèthes occidentaux ne cessèrent de l'étudier, jusque vers la fin du moyen âge. Ce fut en cela surtout que se distinguèrent les ḳarḳaphiens, du IXe au XIIe siècle. Ils dépecèrent toute la sainte Écriture, afin de noter exactement les points dont chaque mot et chaque endroit un peu difficile devaient être pourvus. Ce travail gigantesque a été décrit ailleurs assez au long pour que nous puissions nous dispenser d'y revenir ici. C'est à eux, du reste, ou du moins à leurs manuscrits que nous devons la conservation de tous les écrits que nous venons d'énumérer. Quoiqu'ils fussent eux-mêmes, pour la plupart, des *accentuateurs* distingués, ils aimaient cependant à citer leurs devanciers, et leurs volumes sont de véritables bibliothèques où l'on a colligé les traités les plus renommés sur cette matière.

Sans eux, la clef de la ponctuation exubérante que nous trouvons dans les manuscrits plus récents de ces massorèthes, mais surtout dans les manuscrits des Xe, XIe et XIIe siècles, serait complétement ou à peu près perdue pour nous. Ce qu'ils enseignaient *ex professo* dans leurs ܟܘܪ̈ܣܐ fut appliqué ensuite dans les manuscrits de la Bible, et voilà

[1] Voir Phillips et Martin, *Jacobi episcopi Edesseni Epistola de orthographia syriaca*, 1869. *Journal asiatique*, 1869, 447 et suiv.

pourquoi une des choses qui frappent le plus ceux qui ouvrent pour la première fois un manuscrit syriaque postérieur à leur époque, est la vue d'une quantité presque innombrable de points.

Ce sujet ne cessa pas d'être discuté après les ḳarḳaphiens, et, au XIIIe siècle, Bar-Hébréus dit le dernier mot sur ce sujet dans son *K'thovo d'tsem'ḥé*[1].

Le chapitre que cet écrivain a donné là-dessus est le commentaire nécessaire de tout ce qui a paru avant ou après lui. Pour acquérir une connaissance profonde de l'accentuation syriaque, il faut, quoi qu'on ait pu dire, le prendre comme guide, sauf à le comparer ensuite avec Jacques de Taghrit, avec Élias de Nisibe, Jean Bar-Zouʿbi et Bar-Malcon. Son livre est l'ouvrage classique par excellence.

CHAPITRE III.

DU ROUKHOKH ET DU QUOUSCHOÏ.

Nous ne serions pas complet si nous n'ajoutions ici quelques mots, en forme d'appendice, sur quelques *points* ou *lignes* qui ont des rapports avec la ponctuation syrienne. Le *marh'tana*, le *m'hagh'ïana*, le *nagouda*, le *m'tafïana* et le *maqquef*[2] ont été

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, 246-261. — Phillips, *A letter by Mar Jacob*, etc. 34-65.

[2] Nous avons parlé ailleurs d'un signe qui répondait exactement au *maqquef* de l'hébreu (*Syriens orientaux et occidentaux*, p. 393, et *Journal asiatique*, 1872, I, 393). Nous avons trouvé depuis cette ligne dans des manuscrits qui ne sont point bibliques, par exemple dans le manuscrit 183 de la Bibliothèque nationale, qui contient

ailleurs l'objet de descriptions suffisamment étendues pour que nous n'ayons pas à y revenir[1]. La ligne occultante elle-même a été suivie, dans ses diverses transformations, jusqu'à ses origines : point à son principe, ensuite espèce de *virama*, plus tard excroissance surmontant la lettre à occulter, elle a fini par devenir un simple trait horizontal placé, dans l'écriture orientale, au-dessus, et, dans l'écriture occidentale, au-dessous de la lettre *occultée*. Il est inutile de nous appesantir davantage sur ces détails de paléographie massoréthique; mais un point

des fragments du *Houdra* ou de l'*Office nestorien* des dimanches. Qu'on nous permette de citer ici quelques exemples qui déterminent un peu mieux le sens de ce trait orthographique. Ms. 183, f. 30 *a* : ܐܠܒܫ ـ ܢܛܘܪܘܢ ، ܒܪ ـ ܦܘܩܕܐ ، ܡܢ ـ ܫܘܒܚܐ ، ܟܬܒ ـ ܐܪܙܗ ; — 44 *a* : ܡܪܚܡ ـ ܚܘܒܐ ; — 226 *b* : ܕܟܝܢܐ ـ ܡܫܒܚܝܢ ، ܒܪܐ ـ ܦܘܪܩܢܐ ; — 227 *a* : ܡܫܒܚ ـ ܦܘܪܩܢܐ ; *b* : ܡܫܡܫ ـ ܢܗܘܐ ، ܟܝܢܐ ـ ܡܫܬܘܕܝܢ ; — 275 *b* : ܡܢ ـ ܩܕܡ ، ܐܠܒܫ ـ ܡܠܟܐ ، ܡܢ ـ ܩܕܡ ـ ܥܠܡܗ ـ ܕܡܫܡܫܝܢ ; — 276 *a* : ܐܘܪܚ ـ ܡܫܝܚܘܬܐ ، ܐܬܚܙܝ ـ ܒܝܬܗ ، ܡܫܒܚ ـ ܡܪܝܐ ; *b* : ܡܢ ـ ܐܡܗ ; — 277 *a* : ܐܢܫ ـ ܐܚܝܢܐ. Dans ces cas, et dans beaucoup d'autres que nous pourrions citer, cette ligne répond bien au *maqqucf* hébreu. Elle unit étroitement deux mots rapprochés par le sens, de manière à n'en former qu'un seul dans la prononciation. On pourrait quelquefois aussi prendre ce trait pour le *teschdid* arabe; mais aucun exemple n'est assez explicite pour autoriser cette conclusion. Dans le manuscrit 12138 du Musée britannique, ces traits sont écrits à l'encre rouge; et, comme une notice du même manuscrit nous apprend que l'invention de ces traits rouges est due à Ram-Ichou, disciple de Mar-Abba le Grand, on doit rapporter au VIe siècle cette addition au système massoréthique des Syriens orientaux. (Voir man. 12138 du Musée britannique, fol. 12 *b*, 51 *b*, 59 *b*, 77 *b*, 81 *b*.)

[1] *Journal asiatique*, 1872, mai-juin.

qui mérite d'être éclairci est celui qui a pour objet les six lettres à double ou à triple prononciation, dites ܒܓܕܟܦܬ.

Jusqu'à Jacques d'Édesse, on n'avait point, paraît-il, inventé de signe pour indiquer l'*aspiration* ou la *non-aspiration* de ces six lettres. L'usage seul enseignait dans quels cas elles devaient être prononcées de telle manière et non pas de telle autre. Chose même bizarre! ces lettres variaient quelquefois de prononciation dans le même mot, lorsque le mot recevait des adformantes ou des préformantes. C'était là évidemment un grand embarras pour la lecture, et voilà pourquoi les écritures dérivées, en partie ou en tout, de l'alphabet araméen ont eu bien soin de distinguer ces diversités d'articulation par des caractères différents, ainsi qu'on le voit dans l'arabe et dans l'arménien.

Les Syriens eux-mêmes sentirent de bonne heure le besoin de distinguer par un signe quelconque cette diversité de prononciation, et nous voyons, en effet, que tous les massorèthes orientaux ou occidentaux ont écrit des traités sur cette question. D'après Bar-Hébréus, « Jacques d'Édesse distinguait le *roukhokho*, ou l'aspiration des six lettres ܒ, ܓ, ܕ, ܟ, ܦ, ܬ, par des points placés au-dessous[1]. » Quand elles n'étaient pas aspirées, ces lettres n'étaient donc pas munies de points. Le premier grammairien de la Syrie occidentale distinguait de plus

[1] Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul-Faradj*, I, p. 194. *Journal asiatique*, 1869, p. 457.

le π grec des deux ܦ̈ syriens ; mais il ne paraît pas avoir reconnu au ܓ trois prononciations différentes, deux d'origine araméenne et une d'origine grecque. Son système de ponctuation n'a été sans doute employé que dans un seul livre, le ܐܘܪܝܬܐ ܕܡܫܡܠܝܐ. Du moins nous n'en avons trouvé de traces nulle part ailleurs[1].

Peu de temps après Jacques d'Édesse, des massorèthes ḳarḳaphiens essayèrent de marquer les deux prononciations des six lettres du ܒܓܕܟܦܬ par une petite ligne coupant la lettre au-dessous ou au-dessus, suivant que la lettre était aspirée ou non aspirée. Nous ne savons pas comment on désignait le π et le γ grecs dans ce système, car nous n'en avons trouvé aucun exemple. Nous ne l'avons vu appliquer que dans un seul manuscrit, le manuscrit 17104 du Musée britannique (voir planches II et VI). Cette modification du signe indiquant le *roukhokh* et le *quouschoï* nous semble avoir été inventée après le VIII[e] siècle, presque en même temps que les voyelles grecques.

Cette invention ne satisfit point les Syriens. On chercha quelque chose de plus commode, et un massorèthe inventa alors un troisième système qui accuse un progrès. C'est le copiste du manuscrit 14667 du Musée britannique qui en est l'inventeur, celui-là même qui mentionne pour la première fois l'usage des voyelles grecques. Après avoir parlé des

[1] Voir *Journal asiatique*, 1869, I, 478 et suiv. 1872, II, 320-336.

ܦܘܪ̈ܫܐ ܡܫܡ̈ܗܬܐ de Jacques d'Édesse et des autres travaux accomplis par ses prédécesseurs, le massorèthe continue ainsi : « Nous allons rédiger ce livre et nous noterons, là où besoin sera, les *lettres grecques*, nous voulons dire les *voyelles;* nous expliquerons aussi en marge quelques-uns des *sch'mohé*, afin d'en faire comprendre la valeur. Quant aux lettres aspirées et non aspirées, comme ܒ, ܒ; ܓ, ܓ; ܕ, ܕ; ܟ, ܟ; ܦ, ܦ; ܬ, ܬ, nous savons qu'elles sont le plus souvent *non aspirées* au commencement d'un membre de phrase ou d'un mot, tandis que, au milieu d'un mot ou après une préfixe, elles sont aspirées, comme par exemple dans ܒܓܢ ܓܢܓܢ ܕܕܟ, où, dans chaque mot, il y a deux lettres, l'une aspirée et l'autre non aspirée. Mais, comme il n'en est pas toujours ainsi, et que quelquefois, au lieu d'être non aspirées au commencement et aspirées au milieu ou à la fin, ces lettres sont aspirées au commencement et non aspirées à la fin des mots, il faut leur donner un signe qui les distingue. « C'est pourquoi, là où il y aura au « commencement une lettre aspirée, nous mettrons « un point rouge au milieu, et de même encore, « quand, au milieu des mots, il y aura une lettre « qui ne sera pas aspirée, nous mettrons aussi un « point au milieu. » Quant au π, comme dans le mot ܦܐܦܣ, il est connu par le grec. Seigneur, venez au secours de ma faiblesse [1]. »

[1] *Manuscrit syriaque* 14667 du Musée britannique, fol. 1 et 2.

Ainsi se termine cette curieuse préface, qui aurait pu nous en apprendre plus long si nous avions pu la lire tout entière. Malheureusement, nous ne sommes point parvenu à la déchiffrer complétement. C'est encore un nouveau système, on le voit : on y distingue deux ܢ̄ et trois ܦ̄ܐ; quant au point diacritique, on ne le met que dans les lettres qui font exception à la règle générale, règle d'après laquelle « chacune des six lettres est non aspirée au commencement et aspirée au milieu des mots. » Toutes les fois qu'il n'en est pas ainsi, la lettre reçoit un point, non pas *en haut ou en bas*, mais dans le milieu.

Ce fut là sans doute le système qui donna naissance à celui des derniers ḳarḳaphiens. Tous les manuscrits de ces massorèthes portent un point au-

Nous avions recueilli, il y a trois ans, le passage que nous venons de citer, tout en regrettant de ne pas pouvoir lire ce qui était effacé; car les quelques mots qui étaient encore lisibles, ceux-ci, par exemple, ܦܘܢܩܐ ܗܘ ܟܬܒܐ ... ܗܘ ܕܟܬܒ ܒܫܡܐ ܡܩܕܫ, excitaient vivement notre curiosité; mais tous nos efforts furent vains; il fallut nous contenter de quelques fragments, qui sont, du reste, les plus importants de la préface. Nous avons essayé, dans un second et dans un troisième voyage, de lire ces endroits demeurés rebelles, sans réussir mieux que la première fois. M. W. Wright, dont tous les orientalistes européens connaissent la complaisante amabilité, a essayé, lui aussi, sur notre demande, d'appliquer au manuscrit des réactifs chimiques, inutilement toutefois. Ses efforts n'ont pas été couronnés de plus de succès : les lettres effacées n'ont point reparu et le déchiffrement est resté forcément incomplet. On trouvera, planches III, IV et V, ligne par ligne, les passages qui ont été relevés par M. Wright.

dessus de la lettre non aspirée et un point au-dessous de la lettre aspirée. Il n'y a d'exception que pour le ܓ̰ et surtout pour le ܦ̮. Ces deux lettres, outre leurs deux prononciations d'origine araméenne, ont encore quelquefois la prononciation d'origine grecque; c'est pourquoi il a fallu un troisième signe distinctif qu'un auteur estimé de Bar-Hébréus, Rabban-Abdokos[1], appelle du nom de *pougodo* ou *m'pagdono* : « Le *gomal*, dit cet écrivain dans son traité *De vocibus æquivocis*, le *gomal* prend le *roukhokho*, le *quouschoïo* et le *m'pagdono*... Le *peh* présente aussi trois formes comme le *gomal*, le *roukhokho*, le *quouschoïo* et le *m'pagdono*. Il importe, ajoute-t-il encore, de savoir distinguer les points rouges qui sont au-dessus ou au-dessous des lettres. Quand vous voyez un point au-dessous de la lettre, sachez que c'est le *roukhokho*. Quand le point est, au contraire, au-dessus, sachez que c'est le *quouschoïo*, car ce point montre que la lettre sur laquelle il est placé est dure et épaisse... Le point que le *gomal* et le *peh*

[1] On pourrait croire (*Bibl. orient.* II, 308) que cet Abdokos fut un maître de Bar-Hébréus, parce qu'il l'appelle toujours *Rabban*; mais ce mot paraît avoir été un titre donné au personnage. On ne le cite jamais sans le désigner par cette *appellation honorifique*. Son traité *De vocibus æquivocis* existe dans le manuscrit syriaque 251 de Paris, sous ce titre : ܟܢܫܘܫܐ ܐܘܫܘܫܐ ܐܠܦܐ ܐܢܘܫܘܢ ܡܫܝܢܐ
ܕܢܚܘܕܐ ܒܝܠܐ ܡܢ ܩܡܢܝܢܐ ܘܩܪܘܗ ܡܢܢܐ ܕܟܬܒܐ ܟܫܘܟܠܐ ܘܫܘܡ
ܫܡܟܢܘܢ ܕܡܟܢܫ ܟܬܒ ܐܕܐܘܟܘܣ ܡܘܢ ܕܡܢ ܡܫܟܚܝܢ ܟܠ ܐܘܟܠܐ
ܐܠܦ ܫܡ

portent quelquefois à leur intérieur s'appelle *m'pag-dono* [1]. »

On voit que, depuis Jacques d'Édesse, le mot *m'pag-dono* a subi plus d'une transformation dans sa signification, dans son signe et dans son usage. Le *peh* et le *gomal* ne recevaient pas les points de la même manière: quand le point était au-dessus du ܦ, cette lettre équivalait au π des Grecs, exemple ܦܰܘܠܳܘܣ, παύλος; quand il était au milieu, c'était le ܦ non aspiré des Syriens. Pour le *gomal*, c'était le contraire qui avait lieu; le ܓ équivalent au γ recevait le point au milieu et le ܓ non aspiré des Syriens le recevait au-dessus.

Cette ponctuation nouvelle a été clairement définie et arrêtée par les massorèthes ḳarḳaphiens, qui l'ont fait adopter de tous les Syriens occidentaux [2].

[1] *Manuscrit syriaque* 251 de Paris, fol. 5 *a*, *b*. ܡܛܠ ܢܘܩܙܐ ܪܘܒܚܐ
ܘܦܘܫܩܐ ܕܐܝܟ ܐܝܢܐ ܐܬܘܬܐ ܕܡܬܬܪܝܢ ܘܡܬܦܩܢ... ܒܝ ܡܦܓܕܢܐ ܪܘܒܚܐ
ܘܦܘܫܩܐ. ܐܘܦ ܡܦܓܕܢܐ ܗܘ ܠܬܠܬ ܢܘܩܙܐ ܐܝܬ ܐܝܟ ܡܫܡܠܝܐ. ܪܘܒܚܐ
ܘܦܘܫܩܐ ܘܡܦܓܕܢܐ.
ܐܘܦ ܗܢܘ ܐܡܝܪܐ ܒܢܘܩܙܐ ܦܘܫܩܐ ܕܥܠ ܐܬܘܬܐ ܠ ܗܘ ܕܠܐܡܪ ܡܢܗ
ܕܐܬܘܬܐ ܡܬܩܪܝܐ ܐܝܟ ܢܘܩܙܐ ܕܒ ܕܪܘܒܚܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܢܐ ܕܠܐ ܡܢܗ ܕܐܬܘܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ (b) ܢܘܩܙܐ. ܕܒ ܕܦܘܫܩܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܡܢܝܢܐ ܕܦܩܐ ܡܦܩܢܐ ܐܬܘܬܐ
ܕܒܗ ܡܢܗ...
ܡܦܩܠܐ ܘܟܠ ܐܝܟܢ ܕܡܬܦܓܕܢܝܢ ܢܘܩܙܐ ܢܘܩܙܐ. ܡܬܩܪܐ ܡܦܓܕܢܐ...

Voir encore une note semblable dans le manuscrit *ḳarḳaphien* 12178 du Musée britannique, fol. 247 *a*.

[2] Certaines observations qu'on trouve aux marges des manuscrits

C'est dans leurs manuscrits encore qu'on trouve cette fusion entre le *roukhokh* et le *quouschoï* que Bernstein a signalée dans son édition de l'Évangile de saint Jean, suivant la version de Thomas d'Harquel [1]. Les verbes passifs comme ܐܬܬܣܝܡ, au lieu d'avoir un *roukhokh* sous le premier ܬ et un *quouschoï* sur le second, n'ont qu'un point entre les deux ܬ, ܐܬ·ܬܣܝܡ. On trouve cependant les deux orthographes dans les *kourossé* karkaphiens. Le soin avec lequel toutes ces nuances de ponctuation sont indiquées suffirait, à lui seul, pour montrer que cette école a joué, chez les Syriens occidentaux, le principal rôle dans l'invention de la ponctuation araméenne. C'est là qu'on voit apparaître pour la première fois ces beaux points rouges *isolés de la lettre*, qui, depuis, ont toujours désigné l'aspiration ou la non-aspiration des six lettres du ܒܓܕܟܦܬ. «Ces points sont de grosseur moyenne,» dit Bar Hébréus, c'est-à-dire *petits*, si l'on ne considère que le système de ponctuation occidental.

Chez les Syriens orientaux, au contraire, ces mêmes points sont noirs et extrêmement ténus. On croirait apercevoir une fine poussière répandue sur un manuscrit oriental, quand on l'ouvre pour la pre-

karkaphiens prouvent cependant que, pour ce qui concerne le ܚ et le γ, le système de notation n'était pas encore fixé au xe siècle, au moins partout. (Voir Wiseman, *Horæ syriacæ*, 251, une annotation du patriarche Théodose I. Cf. Manuscrit syriaque 12178 du Musée britannique, fol. 312.)

[1] Bernstein, *Das Heilige Evangelium des Johannes, syrisch*, p. XXIII.

mière fois. De plus, ces points sont adhérents aux six lettres doubles, au-dessus ou au-dessous. Les Chaldéo-Nestoriens ne distinguent que trois ܦ, et ils désignent le ܦ équivalent au π grec par deux points, tandis qu'ils n'en placent qu'un sur le ܦ non aspiré araméen.

Nous croyons, cette fois, que leur système est antérieur à celui des Syriens occidentaux. Quoique les points de leur *roukhokh* et de leur *quouschoï* soient petits et noirs, on n'a pas à craindre de les confondre soit avec les voyelles, soit avec les points diacritiques. Il n'en a pas été de même dans le système de ponctuation occidental, et c'est sans doute pour ce motif que les Syriens d'occident ont adopté la couleur rouge. Peut-être aussi, le système chaldéo-nestorien étant inventé avant le leur, se sont-ils décidés à l'imiter, mais de façon cependant à ce qu'on ne pût pas les accuser de copier servilement leurs rivaux. Et c'est pour cela apparemment que les grammairiens postérieurs relèvent avec tant de soin toutes les minutieuses différences qui séparent les deux ponctuations araméennes, celle des Syriens occidentaux et celle des Syriens orientaux.

CONCLUSION.

Nous voilà parvenu à la fin de cette étude sur la naissance et les développements de la ponctuation araméenne. Avant de la clore, il faudrait, ce semble, jeter un coup d'œil sur les littératures voi-

sines, pour voir s'il n'existerait pas, entre les unes et les autres, des points de contact et de similitude, sous le rapport des procédés grammaticaux. Quelques personnes s'attendent peut-être à rencontrer ici quelques vues générales sur cette comparaison; mais il nous est impossible de répondre en ce moment à leurs désirs. Un travail de ce genre ne serait pas dénué d'intérêt; seulement, il nous entraînerait bien loin et nous dépasserions de beaucoup les limites d'un simple mémoire. Peut-être l'accomplirons-nous un jour. Il y a longtemps déjà que nous avons commencé à en recueillir les matériaux; mais, dans des études aussi minutieuses, dans des études dont l'observation et les rapprochements forment la base, on doit procéder avec lenteur, si l'on veut arriver à des résultats sérieux, positifs et durables. Or, le temps n'est pas toujours donné à l'homme; les accidents et les obligations de la vie sociale viennent suspendre quelquefois sa marche et l'obligent souvent à laisser des travaux inachevés. Il ne faut jamais compter sur le lendemain, car il est rare que ses réalités répondent aux espérances de la veille.

Posons donc simplement une pierre d'attente à la fin de ce mémoire, et disons que les Arabes ont eu, eux aussi, une espèce de Massore comme les Juifs et les Syriens, une Massore dont on a déjà constaté l'existence, mais que personne n'a encore décrite dans ses détails[1]. Si nous parcourions seule

[1] M. de Sacy a publié des mémoires fort curieux, qui ont trait à

ment la liste des ouvrages publiés pendant les quatre premiers siècles de l'hégire, que de titres ne trouverions-nous pas qui rappelleraient immédiatement à notre pensée quelques-uns des livres parus vers le même temps chez les Syriens et chez les Juifs! Que de conceptions, de procédés, de méthodes analogues ou identiques ne reconnaîtrions-nous pas chez ces divers peuples! A mesure que nous nous écarterions des origines de la littérature arabe, nous verrions se multiplier devant nous les

كِتَابُ حَدِيثٍ
كِتَابُ ٱلضَّدَادِ
كِتَابُ مَا ٱتَّفَقَ لَفْظُهُ وَٱخْتَلَفَ مَعْنَاهُ
كِتَابُ ٱلنَّقَطِ وَٱلشَّكْلِ
كِتَابُ ٱلْقِرَاءَاتِ
كِتَابُ مَا ٱتَّفَقَتْ أَلْفَاظُهُ وَٱخْتَلَفَتْ مَعَانِيهِ[1]

cette étude, dans les *Notices et extraits*, VIII, 290-332, 333-354, 355-362. Ces mémoires sont faits en grande partie d'après des manuscrits de la Bibliothèque nationale (239, 261, 282), qu'on pourrait appeler les *Manuels du lecteur du Koran*. — Voir également un autre long mémoire de M. de Sacy au tome IV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, p. 248 et suiv. — G. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig, 1862. — *Ueber Mohammad ben Ischa'k fihrist al-'Ulûm*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIII, etc.

[1] *Livre de la tradition. — Livre des endroits contradictoires dans le Koran. — Livre sur les mots identiques par leur prononciation, mais différents par leur sens. — Livre des points et des voyelles. — Livre des leçons différentes.*

et, si nous passions de ces titres parlants au contenu des ouvrages, nous constaterions, à chaque pas, l'influence des trois littératures arabe, syrienne et juive l'une sur l'autre. La comparaison des systèmes de ponctuation et des systèmes de grammaire présenterait plus de rapports et de rapprochements qu'on ne l'a cru jusqu'ici. C'est au VIIIe, au IXe et au Xe siècle que nous verrions apparaître partout des générations de scribes infatigables, de miniaturistes expérimentés, de doreurs artistes, de relieurs émérites dont l'histoire a cru devoir quelquefois conserver le nom et le souvenir.

Ce serait là une étude pleine d'intérêt et d'utilité, nous le redisons en finissant; mais ce serait une étude de labeurs patients et prolongés. Nous souhaitons que quelqu'un ait le courage nécessaire pour l'entreprendre et le temps suffisant pour l'accomplir.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

II

Voyelles

Ms. Addit. 14 439.

[illegible]

17, b. ; 17, b. ; 10, a ; 9, b.

Ms. Addit. 17 102, 25, a.

[illegible]

Ms. Addit. 14 443.

[illegible]

31, b ; 4, a ; 4, a ; 4, a ; 3, b.

I

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Folio, 2, R. 1. Paralipomenea, 1, 20-23.

II

[illegible]	3. Recto	[illegible]	3 Verso
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "
[illegible]	4. Recto	[illegible]	" "
[illegible]	" "	[illegible]	" "

[illegible] 4. Verso.

(1) *peut être* [illegible] (2, 4, 6) *mots douteux.*
(3) *probablement* [illegible]. (5). [illegible].

ܐܦ ܡܩܒܠ ....

ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ....

ܒܪܝܫ ---- ܕܬܫ ...... ܒܟܠ ܐܝܟ

ܚ ------ ܕܬܘܪ ...... ܩܡ[1] ܡܫܝܚܐ[2]

ܕܡܬܩܪܝܐ ܠܒܘܪܟܐ ܗܢܐ ܒܫܠܡ. ܒܝܕ ܐܠܗܐ

ܕܐܠܗܐ ܐܦ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܡܫܒܚܐ: ܗܠܝܢ

ܩܠܝܠܐ ܐܡܪ ܐܢܐ. ܘܫܘܡܐ ܕܝܘܡ ܡܢ ܡܩܒܠܐ

ܒܫܢܬ ܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܡܢ ܕܝܠܗ ܛܘܒܐ.

ܘܒܝ ܒܝܬ ܕܗܠܝܢ ܐܠܗܐ ܕܡܫܪܝܢ ܘܡܫܠܡܝܢ:

ܐܝܟ ܗ ܘ ... ܕ ܒ ܦ ܦ ܦ ܠ ܬ.

ܐܫܬܠܡܘ ܕܐܠܗܐ ܕܐܫܠܡܗ ܚܕܐ ܟܬܒܐ ܒܪܝܫ

ܗܕܝܐ ܐܘܚܕܐ ܡܛܠ: ܕܬܫܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܝܟ

ܕܒܫܘܒܚܐ. ܐܠܗܐ ܕܝܢ: ܕܒܛܝܒܘܬܗ ܗܕܝܐ

ܐܫܠܡܗ: ܘܐܝܟ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܐܬܪܐ: ܠܬܪܝܢ

ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܫܪܒܐ ܕܢܝܚ ܠܬܪܝܢ

ܦܠܓܘܬܐ. ܒܝ ܟܠ ܗܕܝܐ ܬܪܝܢ ܐܠܗܐ

ܫܘܬܦ ܚܕܐ ܕܫܡܝܐ ܘܚܕܐ ܕܪܩܝܥܐ. ܘܡܛܠܗ

ܕܠܘ ܒܠܚܘܕܝܗ ܒܟܬܒܐ ܗܘ ܗܘܬ ܐܢܐ ܠܗ

ܕܒܪܝܫ ܗܕܝܐ ܠܬܫܡܫܬܐ: ܘܒܟܬܒܐ ܘܐ

ܒܫܘܠܡܗ ܠܬܪܝܢ: ܐܝܟ ܘܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܐܦ

(1) Douteux (2) folio, 2, a

ܙ

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Ibid, Folio 2, a-b.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

17 104. Passim

[illegible]

17 104. F. 19, b.

[illegible]

F. 19, a.

LE CONCILE DE NICÉE,

SECONDE SÉRIE DE DOCUMENTS.

LE MANUSCRIT BORGIA,

DANS SON ENSEMBLE,

RAPPROCHÉ DES TEXTES CORRESPONDANTS DES PAPYRUS DE TURIN,

PAR M. E. REVILLOUT.

[ⲓⲑ] ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲙⲉ. ⲛ̅ⲧⲁϥϫⲡⲟϥ. ⲛ̅ⲧⲁϥ ⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲁⲛ. ⲟⲩϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲛ̅ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲡⲧⲏⲣϥ̅ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̅ ⲛⲉⲧϩⲛ̅ ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲧϩⲓϫⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̅ ⲁⲛⲟⲛ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ̈. ⲁϥϫⲓⲥⲁⲣ̅ⲝ̅. ⲁϥⲣ̅ⲣⲱⲙⲉ. ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̅ ⲡⲙⲉϩ ϣⲟⲙⲛ̅ⲧ ⲛ̅ϩⲟⲟⲩ. ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲛ̅ϩ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ :

ⲛⲉⲧϫⲱ ⲇⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̅ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲏ̅ ϫⲉ ⲛ̅ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲁⲧⲟⲩϫⲡⲟϥ. ⲏ̅ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲉⲧⲉ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲏ̅ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲕⲉϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲏ̅ ⲕⲉ ⲟⲩⲥⲓⲁ. ⲉⲩϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̅ⲧ ⲡⲉ

ⲛ̄ ϫⲉ ϣⲁϥϣⲓⲃⲉ. ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕ-ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ :

ⲁⲥⲇⲟⲕⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲁ-ⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ :

ⲧⲁⲓ̈[1] ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉϥ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲡⲉ. [ⲕ] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉ ⲥⲁ-ⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲥⲁⲙⲟⲥⲁ-ⲧⲉⲩⲥ̀ ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲛⲓⲭⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲗⲉⲛⲧⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲙⲁⲣ-ⲕⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲁⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲙ̄ⲧϣⲉⲙⲛ̄ⲧ̄ϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ. ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲡⲟⲩ-ⲇⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ[2] ⲉⲉⲅⲗⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲧⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ. ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉ (ⲛ̄ⲣⲙ̄) ⲛ̄ⲥⲁⲡⲉⲙⲛ̄ⲧ̄[3] (ϫⲡⲟ) ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲩ(ⲛⲉ)ⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ (ⲙⲛ̄) ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ :

ⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲟ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ̀ⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲉⲧⲟ̂ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ. ⲉⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ̄

[1] Cette glose a été reproduite dans les principales collections canoniques latines, syriaques, arabes, etc., et en grec par l'historien Gélase de Cyzique.

[2] Lire : ⲉⲉⲕⲗⲁⲃⲉ.

[3] La glose latine contemporaine porte *habuisse*. C'est pourquoi j'ai cru devoir remplir cette lacune par ϫⲡⲟ. Ce verbe, quand il est suivi du pronom réfléchi ⲛⲁⲩ, signifie *habere, possidere*.

ⲟⲩⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-
ⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁ-
ⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲇⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ (sic) ⲛ̄ⲛⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲥⲁⲙⲟⲥⲁⲧⲉⲩⲥ [ⲕⲁ] ϫⲉ. . . . . ⲡϣⲏⲣⲉ
(ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ) ⲁϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ (ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄) ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉ-
ⲛⲟⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩϫⲡⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ
ⲥⲁⲣⲝ̄. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲟⲩⲉⲧ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲙⲛ̄
ⲡⲉⲓⲱⲧ ϫⲓⲛ ⲉⲛⲉϩ. ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓ-
ⲧⲟⲟⲧϥ̄. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ ⲁϥ ϫⲓⲥⲁⲣⲝ̄ ⲁϥⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ϩⲙ̄
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧ-
ⲧⲁⲟⲩⲟ ⲛ̄ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲣⲛⲁ ⲙ̄ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ
ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ.
ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄-
ⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲁⲛⲓⲁ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲙ̄ⲡ
ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ :

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁⲥⲇⲟⲕⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛ-
ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲩⲡⲟ-
ⲅⲣⲁⲫⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉïϩⲉ. ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉ-
ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲡⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓ
ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ. ϫⲉ ϯⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲛ̄ⲧⲉïϩⲉ :

ⲧⲉⲭⲑⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ
ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ϩⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ.

ⲛⲁï ⲇⲉ ⲛ(ⲉ) ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩ
ϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ. ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲉⲁⲩϩⲩ-
ⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ ϩⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ.

ⲉⲃⲟⲗ [1] ⲙⲉⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲡⲁⲛⲓⲁ.

[1] Nous possédons également cette liste en grec, en latin, en

[κβ] ϩοcιοc ϩⲛ̄ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ κορⲧⲟⲩⲃⲏ. ϯⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲥϣⲣ̄ⲡⲥⲏϩ : = ⲃⲓⲕⲟⲛ ⲙⲛ̄ ⲓⲟⲛⲟ-ⲕⲛ̄ϯⲟⲥ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ. ⲁⲛϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ ϩⲁ ⲡⲉⲛ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁϩⲣⲱⲙⲏ ⲡⲉ. ⲉϥⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲥϣⲣ̄ⲡⲥⲏϩ·

ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ.

ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲕⲏⲙⲉ :

ⲛⲁⲕⲏⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲑⲏⲃⲁⲉⲓⲥ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲏ.

ⲁⲑⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲕⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲇⲁⲙⲁⲛⲧⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲉⲓⲥ. ⲧⲓⲃⲉ-ⲣⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲑⲙⲟⲩⲓ. ⲅⲁⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲁⲛⲩⲟⲥ. ⲡⲟⲧⲁⲙⲱⲛ ϩⲛ̄ ϩⲏⲣⲁⲕⲗⲉⲩⲥ. ⲑⲣⲟⲓⲗⲟⲥ .... ⲇⲱⲣⲟⲑⲉⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲗⲟⲩⲥⲓⲟⲛ. ⲁⲡⲟⲕ . . . ⲡⲣⲁⲟ . . . (ⲫⲓⲗⲓⲡ)ⲡⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲛⲉⲫⲉⲥⲟⲛ. (ⲁⲣⲃ)ⲉⲧⲓⲟⲛ ϩⲙ̄ ⲫⲁⲣⲃⲁⲓⲑⲟⲥ. ⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲙⲛ̄ⲃⲉ. ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ϩⲛⲏⲥ. ⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲛⲧⲓ-ⲛⲟⲟⲩ. ⲡⲗⲟⲩⲥⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲓⲟⲟⲩⲧ. ⲇⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲕⲱⲟⲩ. ⲁⲣⲡⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ϩⲛ̄ ⲁⲗⲫⲟⲕⲣⲁⲛⲱⲛ : = ⲓ̄ⲉ̄.

ⲛⲁⲧⲗⲓⲃⲩⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲁⲧⲕⲉⲗⲓⲃⲩⲏ ⲉⲧⲛ̄ⲧⲡⲉ.

ⲥⲁⲣⲁⲡⲓⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲁⲛⲧⲓⲡⲩⲣⲅⲟⲥ. ⲇⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲁⲧⲟ-ⲛⲓⲟⲛ. ⲥⲉⲅⲉⲛⲧⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲭⲓⲣⲁ. ⲍⲱⲡⲓⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲃⲁⲕⲏ. ⲥⲉⲕⲟⲩⲛⲧⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲟⲗⲙⲁⲓⲥ. ⲧⲁⲕⲏⲥ ϩⲛ̄ ⲃⲉⲣⲉⲛⲓⲕⲏ; = ⲋ̄.

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲡⲁⲗⲉⲥϯⲛⲏ. ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧ-ϥⲓⲥ.

[κγ] . . . . ⲉⲡⲓⲥⲕⲟ(ⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲉ)ⲃⲁⲥⲧⲏ. (ⲉⲩⲥⲉ)ⲃⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲉⲓⲁ. ⲥⲁⲃⲓⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲁⲇⲁⲣⲁ. ⲗⲟⲅⲅⲓⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲥⲕⲁ-ⲗⲱⲛ. ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲟⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲙⲁⲕⲣⲓⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲓⲁⲙⲛⲓⲁ.

syriaque, etc. Nous ferons plus loin une étude approfondie de ce document, reproduit par la plupart des collections canoniques.

ⲙⲁⲝⲓⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲉⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲙⲁⲝⲓ-
ⲙⲓⲛⲓⲁⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲓⲁⲛⲟⲩⲁⲣⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ϩⲓⲉⲣⲓⲭⲱ. ⲇⲓⲟ-
ⲇⲱⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲃⲁⲥⲟⲩⲗⲱⲛ. ⲁⲉⲧⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲇⲓⲛⲧⲓⲁ. ⲥⲁⲃⲓ-
ⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲍⲱⲧⲟⲥ. ⲡⲁⲧⲣⲟⲫⲓⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲕⲩⲑⲟⲡⲟⲗⲓⲥ.
ⲁⲥⲕⲗⲏⲡⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲅⲁⲍⲁ. ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲓ̈ⲁⲗⲱⲛ. ⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲟⲥ
ϩⲛ̄ ⲅⲁⲡⲏⲧⲟⲩⲗⲓⲟⲥ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲉⲫⲟⲓⲛⲓⲕⲏ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲥ-
ⲛⲟⲟⲩⲥ.

ⲍⲏⲛⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲩⲣⲟⲥ. ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲟⲗⲙⲁⲓⲥ.
ⲙⲁⲅⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲇⲁⲙⲁⲥⲕⲟⲥ. ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲓⲇⲱⲛ.
ⲉⲗⲗⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲣⲓⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲃⲏⲧⲟⲥ.
ⲙⲁⲣⲓⲛⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲗⲙⲏⲣⲟⲛ. ⲑⲁⲇⲟⲛⲉⲩⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲗⲍⲟⲥ.
ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲉⲙⲉⲧⲥⲁ. ⲫⲓⲗⲟⲕⲁⲗⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲛⲓⲁⲥ.
ⲥⲩⲛⲟⲇⲟⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲛⲧⲁⲣⲁⲧⲟⲥ. ⲃⲁⲗⲗⲁⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲑⲉⲣⲥⲉⲁ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲥⲩⲣⲓⲁ ⲙ̇ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄-
ⲙⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ.

ⲉⲩⲥⲧⲁⲑⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲛϯⲟⲭⲓⲁ. ⲍⲏⲛⲟⲃⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲉⲗⲉⲩ-
ⲕⲓⲁ. ⲑⲉⲟⲇⲟⲧⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲟⲇⲓⲕⲓⲁ. ⲁⲗⲫⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲡⲁⲙⲓⲁ.
ⲫⲓⲗⲟⲝⲉⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ϩⲓⲉⲣⲁⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲥⲁⲗⲁⲙⲓⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲉⲣⲙⲁ-
ⲛⲓⲕⲟⲥ. ⲡⲉⲣⲡⲉⲣⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲁⲙⲟⲩⲥⲁⲧⲱⲛ. ⲁⲣⲭⲏⲗⲁⲟⲥ
ϩⲛ̄ ⲧⲡⲉⲣⲓⲟⲭⲏ. ⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲧⲓⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲇⲁⲛⲉⲟⲛ. [ⲕⲁ]
ⲥⲱⲓⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲅⲁⲃⲁⲗⲱⲛ. ⲫⲁⲗⲁⲧⲟⲥ ⲛ̄ⲭⲱⲣⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ.
ⲃⲁⲥⲥⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲉⲩⲕⲙⲁⲧⲏⲥ. ⲥⲁⲃⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ϩⲣⲁⲫⲁⲛⲧⲏⲥ.
ⲕⲉⲣⲟⲛⲧⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲗⲁⲣⲓⲥⲥⲁ :

ⲛⲁⲓ̈ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲥⲩⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̇ⲯⲓⲥ.

ⲉⲩⲥⲧⲁⲟⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲣⲉⲑⲟⲩⲥⲁ. ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲟ-
ⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲓⲁ. ⲥⲓⲣⲓⲕⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲩⲡⲣⲟⲥ. ⲥⲉⲗⲉⲩⲕⲓⲟⲥ ⲭⲱⲣⲉ-
ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲩⲧⲁⲗⲟⲩ. ⲡⲓⲅⲁⲥⲓⲟⲥ ϩⲛ̄
ⲁⲃⲟⲅⲁⲧⲁⲛⲟⲛ. ⲃⲁⲗⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲁⲣⲃⲟⲩⲗⲟⲛ. ⲙⲁⲛⲓⲕⲓⲟⲥ
ϩⲛ̄ ⲉⲡⲓⲙⲓⲁ. ⲏⲗⲓⲕⲟⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲃⲁⲗⲁⲥ :

ⲚⲀⲒ̈ ϨⲰⲞⲨ ⲚⲈ ⲚⲀⲦⲀⲢⲀⲂⲒⲀ ⲈⲨⲈⲒⲢⲈ Ⲛ̄ⲤⲞⲞⲨ.

ⲚⲒⲔⲞⲘⲀⲬⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲂⲞⲨⲤⲦⲢⲞⲚ. ⲔⲨⲢⲒⲰⲚ ϩ̄ⲛ̄ ⲪⲒⲖⲀⲆⲈⲖⲪⲒⲀ. ⲄⲈⲚⲚⲀ. . . . .
. . . . ⲚⲈⲨⲤ
. . . . ⲚⲆⲒⲞ. . . . . . .

ⲚⲀⲒ̈ ϨⲰⲞⲨ ⲚⲈ ⲚⲀⲦⲘⲈⲤⲞⲠⲞⲆⲀⲘⲒⲀ ⲈⲨⲈⲒⲢⲈ Ⲛ̄ϯⲞⲨ.

ⲈⲐⲀⲖⲀⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲈⲆⲈⲤⲤⲀ. Ⲓ̈ⲀⲔⲰⲂⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲤⲒⲢⲒⲚⲞⲤ. ⲀⲚⲦⲒⲞⲬⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲢⲒⲤⲒⲀⲚⲎ. ⲘⲈⲢⲈⲀⲤ ϩ̄ⲙ̄ ⲘⲀⲔⲈⲆⲞⲚⲞⲨⲠⲞⲖⲒⲤ. Ⲓ̈ⲰⲀⲚⲚⲎⲤ ϩ̄ⲙ̄ ⲠⲈⲢⲤⲒⲚⲞⲤ :

ⲚⲀⲒ̈ ϨⲰⲞⲨ ⲚⲈ ⲚⲀⲦⲔⲒⲖⲒⲔⲒⲀ ⲈⲨⲈⲒⲢⲈ Ⲙ̄ⲘⲚ̄ⲦⲞⲨⲈ.

ⲐⲈⲞⲆⲰⲢⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲦⲀⲢⲤⲞⲤ. ⲀⲘⲪⲒⲰⲚ ϩ̄ⲛ̄ ⲈⲠⲒⲪⲀⲚⲒⲀ. ⲚⲀⲢⲔⲒⲤⲤⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲈⲢⲞϯⲀⲚⲞⲤ. ⲘⲰⲨⲤⲎⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲔⲀⲦⲀⲂⲀⲖⲖⲰⲚ. ⲚⲒⲔⲎⲦⲎⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲪⲖⲀⲂⲒⲀⲚⲞⲤ. ⲈⲨⲆⲨⲘⲰⲚ Ⲛ̄ⲬⲰⲢⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ. ⲠⲀⲨⲖⲒⲚⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲀⲆⲀⲚⲰⲚ. ⲘⲀⲔⲈⲆⲞ[ⲕ̄ⲉ̄]. . . . .
. . . .
. . . . ⲈⲤϯ. . . . . . . ⲘⲒⲀ. . . . . ⲈⲄⲀⲤ.
Ⲏ. . . . . ⲢⲘⲢⲀ . . . . . ⲀⲂⲒⲞⲤⲞ . . . . . ⲔⲒⲤⲤⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲈⲚ
. . . . . ⲞⲠⲞⲖⲒⲤ :

ⲚⲀⲒ̈ ϨⲰⲞⲨ ⲚⲈ ⲚⲀⲦⲔⲀⲠⲠⲀⲆⲞⲔⲒⲀ ⲈⲨⲈⲒⲢⲈ Ⲛ̄ϢⲘⲞⲨⲚ.

ⲖⲈⲞⲚⲦⲒⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲔⲀⲒⲤⲀⲢⲒⲀ. ⲈⲨⲦⲎⲬⲒⲀⲚⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲦⲈⲀⲚⲞⲚ. ⲈⲢⲒⲐⲢⲒⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲔⲞⲖⲀⲀⲚⲒⲀ. ⲦⲒⲘⲞⲐⲈⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲔⲞⲘⲀⲚⲞⲚ. ⲤⲦⲈⲪⲀⲚⲞⲤ Ⲛ̄ⲬⲰⲢⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ. ⲢⲰⲆⲰⲚ Ⲛ̄ⲬⲰⲢⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ. ⲄⲞⲢⲄⲞⲚⲒⲞⲤ ⲬⲰⲢⲈⲠⲒⲤ̄ⲕ̄. ⲠⲀⲨⲖⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲤⲠⲀⲚⲒⲀ :

ⲚⲀⲒ̈ ϨⲰⲞⲨ ⲚⲈ ⲚⲀⲦⲚⲞϬ Ⲛ̄ϨⲀⲢⲘⲈⲚⲒⲀ ⲈⲨⲈⲒⲢⲈ Ⲛ̄ϤⲦⲞⲞⲨ.

ⲈⲨⲖⲀⲢⲒⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲤⲈⲂⲀⲤⲦⲒⲀ. ⲈⲨⲚⲞⲒⲞⲤ ϩ̄ⲛ̄ ⲤⲀⲖⲀⲰ-

ⲗⲟⲛ. ⲉⲩⲕⲣⲟⲙⲓⲟⲥ ⲭⲱⲣⲉⲡⲓ̅ⲥ̅ⲕ̅. ⲑⲉⲟⲫⲁⲛⲏⲥ ⲭⲱⲣⲉ-ⲡⲓ̅ⲥ̅ⲕ̅ :

ⲛⲁï ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲕⲉϩⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ⲥⲛⲁⲩ.

ⲁⲣⲓⲣⲧⲉⲩⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ. ⲁⲣⲓⲕⲏⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲁ.

ⲛⲁï ⲇⲉ ⲛ(ⲉⲧϩⲙ̅ ⲡ)ⲧⲓⲟⲥⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ϣⲟ-ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅.

ⲉⲩⲧⲏⲭⲓⲁⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲙⲁⲥⲓⲁ. ⲉⲩⲣⲏⲣⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲕⲟⲙⲁ-ⲛⲱⲛ. ϩⲏⲣⲁⲕⲗⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲥⲛⲗⲱⲛ :

ⲛⲁï ⲇⲉ ⲛⲉⲧϩⲙ̅ ⲡⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲟⲗⲉⲙⲁⲛⲓⲁⲕⲟⲥ ϣⲟⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅.

ⲗⲟⲅⲅⲓⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲟⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲓⲁ. ⲇⲟⲙⲛⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲣⲁ-ⲡⲉⲍⲟⲩⲛⲧⲟⲛ. ⲥⲧⲣⲁⲧⲟⲗⲓⲟⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲓⲧⲉⲟⲩⲥ :

ⲛⲁï ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲡⲁⲙⲫⲗⲟⲅⲟⲛⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ϣⲟⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅.

ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲟⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲟⲙⲡⲓⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲉⲩⲧⲏⲭⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲙⲁⲥⲧⲣⲓⲁ.

ⲛⲁï ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲅⲁⲗⲗⲁⲧⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ϯⲟⲩ.

ⲡⲁⲛⲭⲁⲣⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲅⲕⲩⲣⲁ. ⲇⲓⲕⲁⲥⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲁⲩⲉⲓⲁⲥ. ⲉⲣⲉⲭⲑⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲙⲁⲟⲩⲥⲱⲛ̅ⲧ̅. ⲕⲟⲣⲕⲟⲛⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲕⲓ-ⲛⲱⲛ. ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲏⲗⲓⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ :

ⲛⲁï ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲁⲥⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ⲥⲟⲟⲩ.

ⲟⲉⲱⲛⲁⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲕⲩⲥⲓⲕⲟⲥ. ⲑⲉⲟⲫⲁⲛⲧⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲉⲫⲉⲥⲟⲥ. [ⲕ̅ⲥ̅] ⲱⲣⲓⲟⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲏⲗⲓ. . . ⲉⲩⲧⲩⲭⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ (ⲧⲥ)ⲙⲩⲣⲛⲁ. ⲙⲏⲟ(ⲣⲏⲥ) ϩ̅ⲛ̅ ⲓⲉⲙⲡⲧⲥⲟⲛ. ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲏⲗⲓⲟⲩ :

ⲛⲁï ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲗⲩⲇⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ϣⲙⲟⲩⲛ.

ⲁⲣⲧⲉⲙⲉⲧⲱⲣⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲥⲁⲣⲇⲓⲥ. ⲥⲁⲣⲁⲡⲁⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲩⲁ-ⲇⲉⲓⲣⲁ. ⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥⲓⲟⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲫⲓⲗⲁⲇⲉⲗⲫⲓⲁ. ⲡⲟⲗⲗⲓⲟⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲃⲁⲣⲉⲟⲥ. ⲁⲕⲱⲅⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲣⲓⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲃⲣⲟⲛⲧⲓⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲅⲕⲩⲣⲁ. ⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲁⲩⲗⲓⲗⲓⲁⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲁⲛⲧⲱⲛ :

ⲛⲁï ϩⲱⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲉⲫⲣⲏⲅⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ⲥⲁϣ̅ϥ̅.

ⲛⲟⲩⲛⲏⲭⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲟⲇⲓⲕⲓⲁ. ⲫⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲩⲛⲁⲛ-
ⲧⲱⲛ. ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲥⲁⲛⲁⲧⲱ. ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲱⲥⲁ-
ⲛⲱⲛ. ⲁⲑⲏⲛⲁⲥⲟⲧⲱⲣⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲙⲉⲣⲓⲛⲉⲩⲥ..........

(ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ) ⲛⲁⲧⲡ)ⲓⲥⲓⲇⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙ̄)ⲛ̄ⲧ̄ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ.

..... ϩⲛ̄ ϩⲓⲕⲟⲛⲓⲟⲛ. (ⲧⲏⲗⲉ)ⲙⲁⲭⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲁⲧ(ⲣⲓⲁ-
ⲛ)ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲏ(ⲥⲩⲭⲓ)ⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲉ̄ⲁⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲩⲧⲩⲭⲓⲟⲥ
ϩⲛ̄ ⲥⲓⲕⲓⲟⲛ. (ⲟⲩ)ⲣⲁⲛⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲓⲙⲉⲛⲱⲛ. ⲧⲁⲣⲁⲕⲓⲟⲥ
ϩⲛ̄ ⲁⲡⲁⲙⲓⲁ. ⲡⲁⲧⲣⲓⲕⲓⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲗⲁⲗⲧⲉⲩⲥ. ⲁⲅⲁⲑⲩⲙⲓⲟⲥ
ϩⲛ̄ ⲁⲙⲟⲣⲁⲇⲓⲁⲛⲏ. ⲡⲟⲗⲩⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲙⲏⲧⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ.
ⲁⲕⲁⲧⲏⲙⲓⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲙⲡⲟⲛ. ϩⲏⲣⲁⲕⲗⲓⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲃⲉⲣⲉⲥⲓⲁ.
ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲓⲛ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲗⲩⲕⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ.

ⲗⲁⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲗⲩⲕⲓⲁ. ⲉⲩⲇⲏⲙⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲧⲁⲣⲁ :

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲡⲁⲙⲫⲩⲗⲓⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁϣ̄ϥ̄.

[1]....................................

[...]....................................
ⲟⲩⲉⲩⲟ...ⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲉⲥ...ⲧ. ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲡⲕⲁⲛⲱⲛ
ϣⲱⲡ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣ̄ⲕⲗⲏⲣⲓⲕⲟⲥ

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲃ̄ = ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲁϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲱⲃ ϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲣⲁ
ⲡⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲏ̄ ϩⲓⲧⲛ̄
ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉⲕⲉϩⲱⲃ. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲣⲱⲙⲉ
ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲓⲕⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩⲃⲓⲟⲥ ⲉⲁⲩⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲓⲥ-
ⲧⲓⲥ ⲉⲁⲩⲕⲁⲑⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ...
.....ⲁ.....ⲛⲁⲓ.....ⲛ̄ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲛⲁ(ⲛⲟⲩϥ) ⲁⲛ ⲡⲉ
ⲉⲧⲣⲉ ϩ..... ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϣⲱⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲡⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈.
ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲕⲁⲧⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲣ̄
ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲉⲩⲕⲁⲑⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉϥϫⲓ-
ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉϥϫⲓ ⲛ̄ⲥⲉⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ

[1] Lacune de plusieurs pages. (Voir la Préface.)

ⲙ̇ⲙⲟϥ. ⲡϣⲁϫⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲙ̇ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲛⲟⲩⲧⲱϭⲉ ⲛ̄ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲛ̄ϥϩⲉ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉⲩⲕⲣⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ. [. . .]. . . . . (ⲙⲁ)ⲣⲟⲩ(ⲕⲁ)ⲑⲁⲓⲣⲟⲩ ⲙ̇ⲡⲁ̈ⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲉ̈ⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲟϫ̄ϥ̄ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ. ⲛⲉⲧⲛⲁⲣ̄ⲡⲃⲟⲗ ϭⲉ ⲛ̄ⲛⲁ̈ⲓ ϩⲱⲥ ⲉϥ†ⲟⲩⲃⲉ ⲉⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩ ⲙ̇ⲛ̄ⲧ̄ϫⲁⲥⲓ-ϩⲏⲧ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲩⲛⲇⲓⲛⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲟϫ̄ϥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲅ̄ = ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲩⲏⲓ ⲉⲧⲣⲉⲩϭⲱ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲁ ⲧⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲥⲧⲉ ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ . . . . ϩ̄ⲛ̄ . . . . . . ϩⲩⲡⲟ . . . . . . ⲣⲟⲟⲩ :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲇ̄ = ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲩⲛⲁⲕⲁ-ⲟⲓⲥⲧⲁ ⲙ̇ⲙⲟϥ. ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲙⲉⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲓ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙ̇ⲙⲟϥ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲟⲕ̄ϩ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲥϩⲓϫⲱⲟⲩ ⲏ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲇⲓⲁⲥⲧⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϩⲓⲏ. ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϣⲟ-ⲙ̇ⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲉ-ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ [. . . . .] ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲟⲩϩ ⲁⲛ ⲯⲩ-ⲫⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲏⲛⲏⲛⲉⲓ[1] ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲩⲥϩⲁ̈ⲓ. ⲧⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲣ̄ ⲧⲉⲭⲓⲣⲟⲇⲟⲛⲓⲁ. ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϣⲱⲛⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̇ⲛ̄ⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲩⲉⲧⲁ-ϫⲣⲟϥ ϩⲓⲧ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ⲉ̄ = ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲕⲁⲁⲩ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲉ-ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲏⲧⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̇ⲛ̄ⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲓⲧⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲉⲓⲧⲉ ϩ̄ⲙ̄

[1] Lire : ⲉⲩⲥⲩⲛⲁⲓⲛⲉⲓ.

ⲡⲧⲁⲅⲙⲁ ⲙ̀ⲡⲗⲁⲟⲥ. ⲡⲉⲧⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲛⲁⲛⲟϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ϫⲓⲧⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ. ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ϥϩ(ⲉⲧ)ϩⲱⲧ ⲉⲣ(ⲟⲟⲩ). ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲛ̄ϩⲱ(ⲃ ⲁⲩ)ⲕⲁⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲁⲩⲣ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲛ̀ⲁⲡⲟⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲟⲥ. ⲙⲏ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϩⲏⲧϣⲏⲙ ⲏ̄ ⲟⲩϯⲧⲱⲛ ⲏ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲗⲟⲓϭⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲝⲉⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲥⲟⲣϫ̄. ⲁⲥⲣ̄ⲁⲛⲁⲛ ⲇⲉ ϫⲉ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲡⲥⲛⲁⲩ ⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲛ̀ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲛ̀ⲥⲉϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ϩⲛ̄ⲍⲏⲧⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ [. . .] ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ϩⲱⲥ ⲁⲩⲕⲁⲁⲩ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲉⲩⲗⲟⲅⲱⲥ ⲉⲩϭⲉⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ. ϣⲁⲛⲧⲉ ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲧⲏⲥ ⲛ̀ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲏ̄ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ϯ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲯⲏⲫⲓⲥⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϣⲉⲛϩⲧⲏⲃ ⲛ̄ϥⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ. ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲉⲛ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲉϩⲙⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩϥⲓ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϩⲏⲧϣⲏⲙ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁï ⲙ̄ⲡⲇⲱⲣⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲉϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲙⲁⲣⲉⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲉⲛⲟⲡⲉⲣⲟⲛ [1] :

= ϩⲟⲣⲟⲥ ϛ = ⲛ̄ⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲁï ⲉⲧ ϩⲛ̄ ⲕⲏⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲗⲓⲃⲩⲏ ⲙⲛ̄ ⲧⲡⲉⲛⲧⲁⲡⲟⲗⲓⲥ. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲛ̄ϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧϥ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁï ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲡⲉ ⲛⲁï ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ

[1] Lire : ⲙⲡⲫⲟⲓⲛⲟⲡⲱⲣⲟⲛ

ⲛ̄ϩⲣⲱⲙⲉ. ϩⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲟⲛ ⲡⲁⲧⲁⲛϯⲟⲭⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲕⲉ-
ⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ. ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟϭ ⲙⲁⲣⲟⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲉⲓⲕⲉⲧ ⲇⲉ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲟ-
ⲩⲟⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲣ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ
ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲣ-
ⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉ[1] . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
[ⲙ̄ⲍ̄] ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲛⲉⲧϩⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧϩⲓϫⲙ̄
ⲡⲕⲁϩ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲛ-

TEXTE DE TURIN.

[ⲣ̄ⲕ̄] ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ. ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩ-
ⲟϫ. ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲙⲛ̄ⲧⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲑⲁⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲥⲩⲛ-
ϩⲟⲇⲟⲥ. ϯⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ. ⲡⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ.
ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϫⲟⲉⲓⲥ
ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲓ̅ⲥ̅ (ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅) ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲁⲩϫⲡⲟϥ
ⲙ̄ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϫⲉ
ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩ-
ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙ̄ⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲉⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟϥ. ⲛ̄-
ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲁⲛ. ⲟⲩϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ.
ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄. ⲛⲉⲧ ϩⲛ̄
ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧϩⲓϫⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ. [ⲣ̄ⲕ̄ⲁ̄] ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄

[1] Autre longue lacune. (Voir la Préface et le chapitre premier.)

ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲁⲣⲝ. ⲁϥϣ̄ⲡ̄ϩⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁï ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲡⲁï ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲛ̄ϩ̄ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ. ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ :

ⲛⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲕⲉ ⲟⲩⲥⲓⲁ. ⲏ̄ ϫⲉ ϣⲁϥϣⲓⲃⲉ ⲏ̄ ϫⲉ ϣⲁϥⲡⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛⲉⲧ ϫⲱ ϭⲉ ⲛ̄ⲛⲁï ⲛ̄ⲧⲉïⲙⲓⲛⲉ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲱⲣ̄ϫ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ

ⲁⲛⲟⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲁϥⲉïⲉⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲁϥⲣ̄ⲥⲁⲣⲝ. ⲁϥϣ̄ⲡ̄ϩⲓⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲙⲡⲏⲩⲉ. ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉ†ϩⲁⲡ ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲛ̄ϩ̄ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ̄·

ⲛⲁï ⲇⲉ ⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ⲕⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ. ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲟⲩⲙⲁⲥⲧϥ̄ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲏ̄ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲕⲉ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲕⲉⲟⲩⲥⲓⲁ. ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ϣⲁϥⲡⲱⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ϣⲁϥϣⲓⲃⲉ. ⲛⲁï ⲥⲉⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ (sic) ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̄ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲓ [ⲣ̄ⲕ̄ⲃ̄] ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲧⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲥ̀ⲙⲛ̄ⲧⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉⲛ

ϩⲙ̅ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲧⲁï ⲛ̅ⲧⲁ ⲛ̅ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲁⲥ ⲉϩⲣⲁï. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϩⲣⲁï ⲉϫⲱⲥ :

ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲁⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̅ ⲧⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲓⲁ ⲛ̅ⲛ̅-ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲛ̅ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲓϩⲟⲙⲟ-ⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ. ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̅ⲛ̅ⲧϣⲉⲙ̅ⲛ̅ⲧϣ-ⲙⲏⲛ ⲛ̅ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲛ̅ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ [ⲙ̅ⲛ̅] ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ̅ :

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲛ̅ⲧⲁⲩ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϩⲛ̅ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ. ⲧ̅ⲛ̅ⲥⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲡⲁï ⲉⲧϫⲱⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲉ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲥ-ⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ. ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲧⲉïⲙⲓⲛⲉ ⲥⲉⲡⲗⲁⲛⲁ.

ⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲉⲁⲩⲥ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲥ̅ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̅ⲛⲁⲕⲁⲓⲣⲉⲟⲥ[1] ⲉⲧⲣⲉⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ϩⲏⲧ̅ⲥ̅ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲩⲟ̂ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ̂ ⲉⲧⲏⲡⲉ ⲛ̅ϣⲙ̅ⲧ̅ϣⲉⲙ̅ⲛ̅ⲧϣⲙⲏⲛ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲩⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲉ.

. . . ⲇⲉ ⲉⲩⲟⲩⲏϩ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲁⲥⲣ̅ϣⲣ̅ⲡ̅ⲥ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲥ̅. ⲧ̅ⲛ̅ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̅ⲧⲡ̅ⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲧⲁï ⲉⲧ-ϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̅ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅.

ϥⲥⲟⲣⲙ̅ ⲅⲁⲣ ⲉϥϫⲱⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲡⲉ

[1] Lire : ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲥ.

ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙ̄ⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̀ϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̀ⲉⲓⲱⲧ. ϩⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̀ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̀ⲣⲁⲛ. ⲛⲁ̈ⲓ ⲇⲉ ⲉⲩϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ϩ̄ⲛ̄ϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩ-ⲧⲱⲛ. ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲧ̄ⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ. ϣⲟⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̀ⲣⲁⲛ ϣⲟⲙⲛⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲉⲣⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̀-ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛ̀-ⲟⲩⲱⲧ :

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲧ̄ⲛ̄ⲥⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̀ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ. ⲧⲉⲧϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛ̄ϥ̄ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉϥϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥ

ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̀ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛ̀-ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄. ϩⲱⲥⲇⲉ ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲓϣⲟⲙ̀ⲛ̄ⲧ̄ [ⲣ̄ⲕ̄ⲅ̄] ⲛ̀ⲣⲁⲛ. ⲛⲁ̈ⲓ ⲉϩⲉⲛ̄ϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲧ̄ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̀ϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲉⲣⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲟ̀ⲩⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ.

ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲧ̄ⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄(ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ) ⲙ̄ⲫⲟ-ⲧⲓⲛⲟⲥ ⲧⲁ̈ⲓ ⲉⲧϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̀ⲧⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲱⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ. ⲉⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ⲁⲛ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁ̈ⲓ.

ϫⲉ ⲁ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲉⲛ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄. ⲛ̄-
ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲁⲥϫⲡⲟϥ :

[ⲙ̄ⲑ̄] ⲛⲉⲓⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩ-
ⲧⲱⲛ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ.
ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉ
ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄
ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ϭⲱ ⲛ̄-
ⲟⲩⲟⲉⲓϣ (sic) ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ
ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϫⲉ ⲉⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ.
ⲁⲗⲗⲁ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ
ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛ-

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲁⲩϣ̄ⲣⲡ̄ϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲣ̄ⲡ ⲛ̄ⲧⲱϣ
ϩⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ
ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϣ(ⲱ)ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ ⲟⲩⲁⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ
ⲧⲉϥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲟ̂ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲡⲓⲥ-
ⲧⲓⲥ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲛⲓⲙ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥϫⲟϥ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄
ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ [ⲣ̄ⲕ̄ⲁ̄]. . . . .
ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲁϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲛⲓⲙ (ⲡ)ⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲉⲩⲛⲧ(ⲉϥ) ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲧ
ϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲉϫⲛ̄ ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄-
ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ. ⲉⲡϩⲁⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ (ⲉⲓⲱⲧ)
ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ. ⲁⲗⲗⲁ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛϣ̄ⲣⲡ̄ϫⲟⲟⲥ.

ϣⲣ̄ⲡ̄ϫⲟⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲡⲟϥ ⲁⲛ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲉⲥⲛⲏⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲡⲟϥ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙⲙⲁϥ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲛⲁï ⲇⲉ ⲉⲛϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ :

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ. ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ. ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ :

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲥⲁⲣ̄ⲝ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓⲧⲥ̄ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉ ⲁϥϫⲓ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣ̄ϥ̄ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲡ̄ⲣ̄ⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. [ⲛ̄]ⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ

ⲛ̄ⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩϫⲡⲟϥ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛϣ̄ⲣ̄ⲡ̄ⲥϩⲁï. ⲁⲩⲱ ⲛⲁï ⲙⲉⲛ ⲉⲛϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ.

ⲉⲧⲃⲉ[1] ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ. ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ϩⲁⲅⲓⲟⲛ. [ⲣ̄ⲕ̄ⲉ̄] ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲁⲧⲥⲟⲛ̄ⲧ̄ϥ̄. ⲟⲩⲁⲧⲛ̄ⲣⲁⲧ̄ϥ̄. ⲉⲁϥϣⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲉⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲧⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲁϥϫⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲓ̈ⲣⲉϥϫⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲛⲁ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲙⲉ ⲅⲉⲛⲟⲓⲧⲟ.

[1] Cet article est reproduit par saint Épiphane, à la fin de son Ancorat. (Voir plus loin la lettre d'adhésion de ce célèbre prélat.)

ϭⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ (sic) ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲁⲛ. ⲛ̄ⲧⲁϥⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲁï ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲧⲟⲩϫⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲱⲕ. ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̄ϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁï ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ ⲧⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓⲧϥ̄ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲡⲁï ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ. ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ :

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲛϣⲁⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉϩⲛ̄ⲙⲁ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲡⲉ. ⲙⲁⲣⲉⲛⲛⲟⲓ ⲙ̄ⲡⲁï ϩⲙ̄ ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ̄ :

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲛ̄ ⲡ̄ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. ⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲁⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲁⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲓⲛⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ. ⲛ̄ⲧⲉïϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲛⲉϩ̄ⲙ [1] ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲱⲕ. . . . .[ⲣⲕ̄ⲋ̄] ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥϣⲉⲡⲙ̄ⲕⲁϩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩⲥⲟⲱ̄ϣϥ (sic). ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̄ϥ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩϫⲓⲧϥ̄ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲁϥⲣ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲓⲧϥ̄ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ. ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲛⲉⲧⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ.

. . . . ⲉⲣⲉ

[1] J'avais d'abord pensé à ⲉⲛⲉⲧϩ̄ⲙ, qui cadrait très-bien avec ce qui précède. Mais il vaut mieux conserver la leçon ⲛⲉϩ̄ⲙ, qui est très-visible dans le manuscrit, et est synonyme de ⲧⲟⲩϫⲉ de l'autre manuscrit et de خلص, que donne une version arabe qui semble faite sur la version de Turin.

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲥⲧⲟ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ. ⲁⲩⲱ ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲧⲉïⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ :

ⲉⲧⲉⲓ ⲧⲛ̄ⲥⲧⲟ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲛ̄ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲣⲡ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩϫⲟⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩϫⲡⲟ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲥⲱⲛ̄ⲧ :

ϫⲉⲕⲁⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲁϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲉⲓ ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲁï. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲟⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ̂ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲩⲱ [ⲛ̄ⲁ] ⲟⲩⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲙⲁ ϣⲟⲡϥ̄[1]. ⲛ̄ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲟⲩⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[2] ϩⲛ̄

ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲧⲱϣ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲛⲉⲩⲛⲁⲧⲁϩⲟ ⲁⲛ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲁϣⲏ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲧⲁϩⲟ̂ ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡϩⲱⲃ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉϥⲕⲁⲧⲁⲥⲁⲣⲝ.

ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ . . . .

. . . .

[1] Conf. *Contra Sabellianos*, Opera sancti Athanasii, t. II, p. 44.

[2] Conf. Athanase, *Ad Serap.* p. 632.

ⲟⲩϣⲱϣ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ. ϩⲛ̅ ⲟⲩⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁ ⲁⲛ. ⲉⲁ-
ϥⲟⲩⲱⲛ̅ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁϥϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉ-
ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲇⲁⲙ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲱϩⲉ. ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲙ̅ⲛ̅ ⲓⲥⲁⲁⲕ
ⲙ̅ⲛ̅ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ. ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲓ̈ⲏⲥⲟⲩ ⲛⲁⲩⲏ. ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ
ⲙ̅ⲛ̅ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ. ϩⲏⲗⲓⲁⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ. ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ
ⲙ̅ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲡⲁⲗⲁⲓⲁ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅-
ⲧⲕⲁⲓⲛⲏ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲇⲉ ϫⲟⲟⲥ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲁ
ϫⲉ ⲛ̅ⲃⲁⲗ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲙⲁⲁϫⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̅ⲛ̅
ϩⲉⲛⲕⲉϣⲁϫⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲕⲁⲧⲣⲁⲫⲏ (sic) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ.
ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̅ⲧⲁⲩ-
ⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ
ϭⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̈ ⲧ̅ⲛ̅ⲕⲱ ⲙ̅ⲡⲙⲁ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[1].

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ ϭⲉ ⲛ̅ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏ-
ⲥⲓⲁ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲛ̅ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲧⲛ̅ϩⲏⲧⲥ̅. ϫⲉ ⲉⲩⲉⲧ-
ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲉⲩϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲥⲉϫⲱ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟⲟⲩ.
ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲉⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ⲉⲩⲧⲟⲩ-
ϫⲏⲩ ϩⲓⲧⲛ̅ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉ
ⲛⲉⲥϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ [ⲛ̅ⲃ̅] ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ
ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ. ⲉⲩⲕⲱϩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̅-
ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲁⲩⲧⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ.

ⲉⲧⲉⲧⲛ̅ⲉⲓⲣⲉ ϭⲉ ⲙ̅ⲙⲱⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲙ̅ⲡϣⲁ ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧ-
ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̅ⲥⲱⲧⲙ̅ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲁⲓ̈
ⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ.

ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲉⲙⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

. . . .

[1] Conf. sanct. Athanas. Iª *Ad Serap.* 15 in fine, t. I, p. 664; *Contra Sabellianos*, t. II, p. 42.

ϩⲘ̅ ⲠⲈⲔϩⲎⲦ ⲦⲎⲢϤ̅. ⲀⲨⲰ ⲚⲄ̅ⲘⲈⲢⲈ ⲠⲈⲦϩⲒⲦⲞⲨⲰⲔ Ⲛ̅ⲦⲈⲔϩⲈ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔϩⲰⲦⲂ̅.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲠⲞⲢⲚⲈⲨⲈ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲢ̅ⲚⲞⲈⲒⲔ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲚ̅ⲔⲞⲦⲔ̅ ⲘⲚ̅ Ⲛ̅ϩⲞⲞⲨⲦ [1].

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲢ̅ϩⲒⲔ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔϪⲒⲞⲨⲈ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲢ̅ⲘⲚ̅ⲦⲢⲈ Ⲛ̅ⲚⲞⲨϪ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲢ̅ⲢⲈϤϢⲰϢⲈ.

Ⲛ̅ⲚⲈⲔⲞⲨⲘ ⲖⲀⲀⲨ ϩⲀ ⲠⲈϤⲤⲚⲞϤ [2].

ϬⲰϢ̅Ⲧ̅ Ⲙ̅ⲠⲢ̅ⲦⲢⲈ ⲠⲞⲢϪ̅Ⲕ̅ ⲈⲦⲈⲒ̈ⲠⲒⲤⲦⲒⲤ Ⲙ̅ⲘⲞⲚ ⲈⲨⲚⲀⲠⲞⲢϪ̅Ⲕ̅ ⲈⲠⲚⲞⲨⲦⲈ.

ⲚⲀⲒ̈ Ⲛ̅ⲚⲞⲂⲈ ⲈⲦⲞⲨⲞⲚ̅ϩ ⲈⲂⲞⲖ.

ⲚⲀⲒ̈ ⲆⲈ ϩⲰⲞⲨ ⲚⲈ Ⲛ̅ⲚⲦⲞⲖⲎ ⲈⲦⲤⲞⲂ̅Ⲕ̅ ⲈⲦⲚ̅ⲚⲀ⳿ϯⲖⲞⲄⲞⲤ ϩⲀⲢⲞⲞⲨ.

ϢⲞⲢⲠ̅ ⲘⲈⲚ Ⲙ̅ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ ⲘⲚ̅ Ⲛ̅ⲈⲄⲔⲢⲀⲦⲎⲤ [3] ϢϢⲈ

. . . .

[1] Conf. *Concile d'Ancyre*, canon XVI; *Concile d'Elvire*, canon LXXI.

[2] Voir *Actes des Apôtres* (ch. XV); *Canons apostoliques* (canon LXII); *Concile de Gangres*, canon II; Tertul. *Apologeticum*, cap. IX.

[3] Voir une interdiction semblable dans le canon XXXVIII de l'Église d'Afrique (Carthage, 3, ch. XXV). Les ⲈⲄⲔⲢⲀⲦⲎⲤ ou *continentes*, appelés aussi ⲘⲞⲚⲞⲬⲞⲤ (solitaires), de même que leur genre de vie est appelé *μονήρης*, *vie solitaire*, dès le temps de Clément d'Alexandrie, ne représentaient nullement d'abord ce que nous entendons par *moines*, c'est-à-dire des hommes vivant nécessairement dans un monastère et en communauté. Ce second genre de vie, institué par saint Pachome, ne paraît s'être pleinement généralisé que vers le commencement du ve siècle. Le troisième Concile de Carthage (tenu en 337) ne parle encore que des *continentes* non

ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲱⲙ̄ⲛ̄ⲧ ⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲙ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲙ-
ⲙⲁⲩ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛϭⲟⲙ. ⲉⲧⲙ̄ⲛⲁⲩ
ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲥⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲃⲁⲗ.

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ϣϣⲉ ⲉⲛⲁⲓ̈ ⲛⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲉⲧⲙ̄ϫⲉ ϣⲁϫⲉ
ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲙ̄ϫⲉ ϣⲁϫⲉ ⲥⲛⲁⲩ. ⲟⲩⲧⲉ
ϭⲟⲗ. ⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄
ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲣⲃⲁⲗ. ⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥ̄ⲣⲙⲉ. ⲟⲩⲧⲉ
[ⲛ̄ⲅ] ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲃⲁⲗ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ.

ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲣⲱⲧⲛ̄.
ⲏ̄ ⲟⲩⲥⲁϩⲟⲩ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥϩⲟⲩⲉⲣ ⲗⲁⲁⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲣⲱⲕ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲱⲣ̄ⲕ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛⲁϣ. ⲁⲗⲗⲁ
ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧⲛ̄ϣⲁϫⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛ̄
ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲛ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ-
ⲛⲁϣ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉ ⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ
ϫⲉ ⲛ̄ϯϭⲟⲗ ⲁⲛ. ⲡⲣⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲱⲣ̄ⲕ̄
ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲱⲣ̄ⲕ̄ ⲛ̄ⲕⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛⲁϣ ⲕⲁⲧⲁ

. . . .

cloîtrés et vivant séparément (canon xxv), et la version grecque des canons de l'Église d'Afrique, qui reproduit ce canon sous le n° 38, rend *continentes* par *ἐγκρατευόμενοι*. Ces *continentes* vivant près de leurs villages, suivant l'expression de saint Athanase, avaient pour correspondants dans le sexe féminin les vierges saintes (*Virgines sacræ*), qui, d'après le canon xxxiii du même troisième Concile de Carthage, devaient habiter chez leurs parents ou, en cas de mort de ceux-ci, chez des *femmes graves*, qui, d'après l'ordre de l'évêque, recevaient chez elles, dans une sorte de communauté, les vierges ainsi isolées. Ces vierges saintes sont souvent citées dans notre traité des moines. (Voir aussi Concile de Gangres, canons ix, x, xii, xiii, xiv et suiv., d'Elvire, canons xiii et xiv, etc.) Nous reviendrons bientôt, du reste, sur ce sujet, en étudiant les origines du monachisme égyptien.

ⲑⲉ ⲛ̀ⲧⲁ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲁⲣⲁⲅⲅⲉⲓⲗⲉ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̀ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲡ̄ⲣⲉⲡⲉⲓ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧ ⲛ̄ϥϩⲁⲣⲉϩ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲱⲣ̄ϫ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟⲥ. ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲙⲟⲟⲩⲧ.

ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲁⲁⲕ ⲕⲁϩⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲓⲟⲟⲩⲛ [1] ⲏ̄ ϩⲁⲧⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ. ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲭⲣⲓⲁ. ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ.

ⲙ̄ⲡⲉⲣⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲕⲥⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲥⲟϭ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲛ̄ϣⲁ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ [2].

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̀ⲛⲉⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ [3].

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲙⲁⲅⲟⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲓⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲑⲟⲥ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲩⲡⲏ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲱⲕ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϫⲁⲧⲃⲉ. ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩ[ⲛ̄ⲇ̄]ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲙⲟⲩⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲫⲩⲗⲁⲕⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲣⲟⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲁⲁⲩ ⲛⲁⲕ [4].

. . . .

[ⲣ̄ⲗⲗ̄] ⲟⲩⲥⲁϣ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲱⲕ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϫⲁⲧϥⲉ. ⲉⲧⲙ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ϫⲓ ⲫⲩⲗⲁⲕⲧⲏⲣ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲣ̄ⲡⲉⲣⲓⲕⲉⲟⲉⲣⲉⲓⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲣ̄ϭⲉ. ⲟⲩⲇⲉ

[1] Conf. Can. xxx de Laod.; Saint Athanase, *De Virginitate*, p. 116, t. III (Éd. Bénéd).

[2] Conf. Can. xxxix de Laod.

[3] Conf. Can. xxxvii et xxxviii de Laodic.; Can. lxxxix du quatrième Concile de Carthage, et surtout Can. xxix de Laodic. et *Canons apostoliques* (nº LXIX).

[4] Conf. Concil. Laodic. Can. xxxvi; Can. xxiii d'Ancyre. Voir aussi saint Épiphane, *Panarion*.

ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲕⲁ-ⲑⲁⲣⲧⲟⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϯ ⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲅⲁⲡⲏⲧⲏ[1]. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲟⲛ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲁ ⲙ̄ⲛ̄ⲧϫⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ϩⲟⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲗⲏⲗ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲉⲑⲛⲓⲕⲟⲥ.

ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲁⲁⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲙ̄ ⲁⲁⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲕⲉⲟⲩⲁ.

ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲇⲉ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲥⲱⲱϥ ⲛⲓⲙ. ⲙⲛ̄ ϫⲱϩⲙ̄ ⲛⲓⲙ. ⲉⲧⲙ̄ⲕⲁ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲁⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲅⲁ-ⲡ(ⲏⲧⲏ). ⲧⲁⲭⲁ ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲃⲏϥ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁϭⲛ̄-ⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟ̄ ⲙ̄ⲙⲉⲥⲧⲏ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲟⲛ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ⲕⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ ϩⲁ ⲟⲩⲁ̂. ⲡⲁ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ϩⲁ ⲟⲩⲁ̂. ⲉⲧⲉ ⲡⲁ̈ⲓ ⲡⲉ ϫⲁ (sic) ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲕⲁ ⲙ̄ⲛ̄ⲧϫⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲱ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϥϣⲗⲏⲗ ϣⲏⲡ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲙ̄ⲧⲟ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲗⲏⲗ ⲙⲛ̄ . . . . . [ⲣ̄ⲗⲃ̄] ⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲓⲕⲟⲥ.

[1] Voir, sur les *Agapètes*, saint Épiphane, *Hæresi* LXXVIII, p. 1040; saint Jérôme *Ad Eustochium*, etc.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉⲧⲉ ⲛⲁï ⲛⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲟⲟⲩ [1]. ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛ̄ϣⲱⲛⲉ. ϣⲁⲧⲛ̄ ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. . . . . . ⲧⲁⲉⲥⲥⲁⲣ(ⲁⲕ)ⲟⲥⲧⲏ [2] ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲉⲧⲉ ⲡⲉϩⲙⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲑⲃ̄ⲁⲱⲙⲁⲥ ⲙ̄ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁï. ⲙⲁⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ϩⲁⲣⲉϩ.

ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϭⲟⲩⲛⲏⲥⲧⲓⲁ [3] ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲥⲟⲛ ϭⲟⲓⲗⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲧⲧⲏϣ ⲛⲁⲕ. ⲉⲧⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϩⲙⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲏϣ (sic) ⲛⲁⲕ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕ-

---

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲁⲥⲕⲉⲩⲏ. ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲛ̄ⲅ̄ϩⲓⲥⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲧⲉⲥⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲥⲧⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲛ̄ϣⲁ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϯϩⲧⲏϥ.

ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲉⲓ ϣⲁⲣⲟⲕ. ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲇⲉ ⲉϯϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉïϣⲁϫⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲧⲏϣ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲥⲥⲉⲣⲁⲕⲟⲥⲧⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ. ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ

[1] Conf. *Canones sancti Petri archiepiscopi Alexandriæ et martyris* (anno 303), Κανὼν ιε̄, et *Canons apostoliques* (canon LXVIII); voir aussi saint Épiphane, *Panarion*; Tertullien, *De Jejuniis*, cap. x et xiv; Origène, Hom. 10 *in Levitic.* c. 1.

[2] Conf. Can. v de Nicée. Avant le mot ⲧⲁⲉⲥⲥⲁⲣⲟⲥⲧⲏ (sic) une ligne et demie a été effacée et peinte en jaune.

[3] Conf. Opera sancti Athanasii, *De Virginitate*, t. III, p. 123.

ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϣⲟ-ⲙ̅ⲛ̅ⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϯⲟⲩ.

ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ[1] ⲙ̇ⲡⲉ[ⲛ̅ⲉ̅]ϩⲟⲟⲩ ⲧⲏ-ⲣ̅ϥ. ϣϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ϣⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲭ̅ⲡ̅ⲥⲟ ⲏ̂ ⲭ̅ⲡ̅ⲥⲁϣϥⲉ. ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲣⲏ ϩⲱⲧ̅ⲡ̅ ⲙ̅ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲛ̅ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ. ϣⲁⲧ̅ⲡ̅ ⲧⲉⲩϣⲏ[2] ⲙ̅ⲡⲥⲁⲃⲃⲁ-ⲧⲟⲛ ⲙ̅ⲡⲛⲟϭ ⲙ̅ⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲡⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲛ̇ⲧⲁⲩϩⲱⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟⲟ-ⲧ̅ⲛ̅ ⲙ̅ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ϣⲁ ⲭ̅ⲡ̅ⲯⲓⲧⲉ[3].

ⲧⲉⲃⲟⲗϩ̅ⲛ̅ (sic) ⲧⲉⲕⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲙⲓⲙ ⲙ̇ⲙⲟⲕ. ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϣⲟⲙ̅ⲛ̅ⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϯⲟⲩ.

ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙ̇ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣ̅ϥ. ⲛ̇ⲟⲩϩⲱⲃ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ [ⲣ̅ⲗ̅ⲅ̅] ⲉϥⲧⲟⲟⲙⲉ ⲡⲉ ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̇ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣ̅ϥ ⲙ̅ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲣⲏ ϩⲱⲧ̅ⲡ̅. ϣϣⲉ ⲇⲉ ϣⲁ ⲡⲛⲁⲩ ⲛ̅ⲭ̅ⲡ̅ⲥⲟ̂. ⲏ̂ ⲭ̅ⲡ̅ⲥⲁϣϥⲉ. ϩⲁⲡⲁⲝ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̇ⲧⲣⲉ ⲡⲣⲏ̂ ϩⲱⲧ̅ⲡ̅ ⲉⲣⲟⲕ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉⲭ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲣⲉ ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ⲛⲁϣⲁ. ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲡⲛⲟϭ ⲛ̅ϣⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁϊ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̅-ⲡⲁⲥⲭⲁ.

ⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲧⲏϣ ⲛ̅ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙ̇ⲛ̅ ⲧⲡⲁⲣⲁⲥⲕⲉⲩⲏ ϣⲁ ⲡⲛⲁⲩⲛ̅ⲭ̅ⲡ̅ ⲯⲓⲧⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ

[1] Conf. *Canons apostoliques* (canon LXV); Tertullien, *De Jejuniis*, cap. XV.

[2] Conf. Tertullien, *De Jejuniis*, cap. XIV; *Canons apostoliques* (canon LXV).

[3] Voir saint Épiphane, *Panarion*; Tertullien, *De Jejuniis*, cap. X;

ⲁⲩⲱ ⲉⲕϣⲁⲛⲣ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲁï ⲉⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲕ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ⲉϫⲱⲥ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲁï ⲁⲥⲕⲉⲓ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϫⲱⲱⲣⲉ. ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲏ̄ ⲉⲕⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ. ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ ϫⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ ⲅⲁⲣ ⲟⲩϭⲟⲣϭ̄ⲥ̄ ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁϥϩⲉ[1] ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲉϥϭⲟⲣϭ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲁï.

ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲧⲣⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲡⲗⲁⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ[2]. ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲁⲛⲓⲭⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲙ̄-ⲙⲁⲣⲕⲓⲱⲛ ⲡⲗⲁⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲏ̄ ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲉⲛⲏⲥ-

---

ⲉⲕϣⲁⲛⲣ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲁï ⲡⲁⲧⲉⲕⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲡⲉ ⲙⲁ-ⲩⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲉⲥⲉⲕⲥⲛⲁⲩ ⲕⲛⲁⲁⲥⲕⲉⲓ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲅⲉⲛⲛⲁⲓⲟⲥ. ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲏ̄ ⲉⲕⲡⲟ-ⲗⲓⲧⲉⲩⲉ ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. ⲡϫⲓⲥⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲟⲩⲡⲁϣϥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲁï ⲛ̄ⲧⲁϥϩⲉ [ⲣ̄ⲗⲁ̄] ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ϣⲁⲛⲧϥ ⲑⲃⲃⲓⲟ.

ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧ-ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ. ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲁⲛⲉⲭⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲉⲛⲙⲁⲣⲕⲓⲱⲛ ⲡⲗⲁⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲏ̄ ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ. ⲏ̄ ⲉⲕⲗ̄ϫ̄ⲡⲁⲧ

saint Basile, *Ad Amphiloch.* cap. LXXIII; Opera sancti Athanasii, *De Virginitate*, t. III, p. 117.

[1] Conf. saint Athanase, *De Virginitate.*

[2] Conf. Can. LXIV du quatrième Concile de Carthage; *Canons apostoliques* (canon LXV); Canon XVIII de Gangres. Voir aussi saint Épiphane, *Panarion*; Tertullien, *De Jejuniis*, cap. XV; et *De Corona militis*, cap. III.

ⲧⲉⲩⲉ ϣⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲏ̅ ⲕⲉⲗⲁϫⲡⲁⲧ [1] ⲙ̅-ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ⲏ̅ ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ. ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ̅ϣⲙ̅ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.

ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲛ̅ⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ. ⲥ̅ⲃⲧⲱⲧ̅ⲕ̅ ⲉⲧⲣⲉⲕ ⲙ̅ⲡϣⲁ ⲙ̅ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̅ⲅ̅[ⲛ̅ϧ]ϩⲉ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲩⲕⲣⲓⲙⲁ.

ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲓⲁⲣⲁⲧⲟⲩ [2] ⲛ̅ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧⲛⲏⲩ ϣⲁ-ⲣⲟⲕ. ⲥⲉⲛⲁϣⲓⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲉⲓⲛ̅ⲧⲟⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲧ̅ⲕ̅. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣ̅ϥ̅ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ϣⲣ̅ⲡⲉⲓⲁⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̅-ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲩⲧⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣ̅-ⲡⲁï.

ⲙ̅ⲡⲣ̅ϣⲱⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲁïϩⲟⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁⲕ

ⲙ̅ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ. ⲏ̅ ⲛ̅ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ. ⲛⲁï ⲅⲁⲣ ϩⲉⲛϣⲙ̅ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲏⲥⲓⲁ.

ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲛⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ ⲉϫⲟⲕⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲥ̅ⲃⲧⲱⲧ̅ⲕ̅ ⲉⲧⲣⲉⲕⲣ̅ⲡϣⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲅ̅ⲣ̅ⲡⲉⲙⲡϣⲁ̂ ⲙ̅ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̅ⲅ̅ϩⲉ ⲉⲩⲕⲣⲓⲙⲁ.

ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲉⲓⲁⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧⲛⲏⲩ ϣⲁ-ⲣⲟⲕ. ⲥⲉⲛⲁϣⲓⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲉïⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲩϫⲟⲥⲉ ⲛ̅ϩⲏⲧ ⲛ̅ϩⲏⲧ̅ⲥ̅. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣ̅ϥ̅ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲣ̅ϣⲟⲣⲡ̅. ⲁϥⲉⲓⲱ̂ [ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅] ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉ-ⲣⲏⲧⲉ ⲛ̅ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣ̅ⲡⲁï.

ⲙ̅ⲡⲣ̅ϣⲱⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲁïϩⲟⲙ̅ⲧ̅ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁⲕ

[1] Cf. Canon xx de Nicée; Tertullien, *De Corona militis*, c. III; saint Justin, *Ad Orth.* canon cxv, etc.; saint Pierre d'Alex. can. xv, etc.

[2] Conf. saint Athanase, *De Virginitate*, t. III, p. 123 de l'édition bénédictine.

ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛⲭⲣⲏⲙⲁ ⲏ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ (sic) (lire ϩⲏⲩ) ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲧ ⲏ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲡϣⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϩⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲑ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲛⲉϣⲃⲉⲉⲣ (sic) ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲙⲙⲱⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛⲁϥ ⲛ̄-ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣⲉϣⲱⲧ [1] ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛⲭⲱⲣⲁ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ϩⲱⲃ ⲁⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲕⲁⲓ ⲁⲛ. ⲛⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϭⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ϣⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲧⲉⲭⲛⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣⲉϣⲱⲧ. ⲛⲁⲛⲟⲩ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲁⲛ. ⲡⲗⲏⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲙⲏⲥⲉ [2]. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲉⲡⲗⲁⲁⲩ ⲡⲁⲣⲁⲧⲓⲙⲏ.

ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛⲭⲣⲏⲙⲁ ⲏ̄ ⲟⲩϩⲏⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲧ ⲏ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲡϣⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲭⲣⲓⲁ. ⲧⲉϩⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲑ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲛⲉϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲙ-ⲙⲱⲛⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛⲭⲱⲣⲁ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲕⲁⲓ̈ ⲁⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲧⲉⲭⲛⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲡⲣⲁⲅ-ⲙⲁⲧⲉⲩⲉ. ⲛⲁⲛⲟⲩ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁ-ⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲙⲏⲥⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲗⲁⲁⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲧⲓⲙⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ.

[1] Conf. Canon XVIII du Concile d'Elvire (313). Voir aussi saint Épiphane, *Panarion*.

[2] Conf. Canon XVIII de Nicée; Canon V de Laodicée; Canon XII du

ⲉⲕⲉⲙⲉⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲅⲣⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲙⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓ-
ⲙ ⲁⲩⲱ ⲛⲅϣⲗⲏⲗ ⲛⲙⲙⲁⲩ ϣⲁⲧⲛ ⲛϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛⲧⲉⲕ ⲙⲙⲁⲩ ϯⲙⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲉϣⲱ-
ⲡⲉ ⲙⲛⲧⲁⲕ ⲙⲛ ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲡⲉⲧⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙⲙⲟⲕ
ⲉⲡⲉⲩϣⲁⲛ ϯ ⲛⲁϥ[1]. ⲁⲩⲱ ⲛⲅϫⲓ ⲙⲡⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ.
ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲟⲛ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲣⲣⲕⲣⲟϥ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ. [ⲡⲍ] ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ ϩⲟⲙⲛⲧ ϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ
ⲏ ⲉⲃⲣⲁ. ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ ⲉⲙⲏⲥⲉ.
ⲙⲏⲡⲱⲥ ⲛⲅⲧⲙⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲙⲏⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅϯ ϩⲁ
ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲧⲓⲙⲏ. ⲛⲅϣⲓⲛⲉ ϩⲱⲱⲕ ⲛⲥⲁ ϫⲓⲧⲟⲩ ϩⲁ
ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲛⲧⲓⲙⲏ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲛⲁϫⲓ ⲛⲟⲩϩⲟⲩⲟ. ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲧⲁϩⲟ ⲛⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ϩⲛ ⲛⲉⲩⲙⲛⲧⲥⲁⲛⲕⲟⲧⲥ.

ⲉⲕⲉⲙⲉⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲁ ⲛⲅⲣⲉⲓⲣⲏⲛⲏ [ⲣⲗⲋ] ⲙⲛ
ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲕϣⲗⲏⲗ ⲛⲙⲙⲁⲩ ⲁⲛ. ⲉϣⲱⲡⲉ
ⲟⲩⲛϭⲟⲙ ⲭⲱⲣⲓⲥ ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛⲧⲁⲕ ⲙⲙⲁⲩ ϯⲙⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲉϣⲱⲡⲉ
ⲙⲛⲧⲁⲕ ⲙⲛ ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲡⲉⲧⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙⲙⲟⲕ ⲉⲡⲉ(ⲩ)-
ϣⲁⲛ ϯ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅϫⲓ (ⲛ)ⲧⲟⲟⲧϥ ⲙ(ⲡⲕ)ⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ.
ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩ(ⲟⲛ) ϣⲱⲡⲉ ⲛ . . . ⲙⲡⲣⲣⲕⲣⲟϥ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ
ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ ϩⲟⲙⲛⲧ (ϣⲟ)ⲟⲡ ⲛⲁⲕ
ⲏ (ⲉ)ⲃⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲁ (ⲟ)ⲩⲱϣ ⲉϫⲓ (ⲛ)ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲉⲙⲏⲥⲉ
ⲛ . . . ⲛⲅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲧⲓⲙⲏ. ⲛⲅϣⲓⲛⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛⲥⲁ
ϫ(ⲓⲧ)ⲟⲩ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲛⲧⲓⲙⲏ ⲉⲡϩ . . . . . ϫⲉ ⲉⲕⲉϫⲓ
ⲛⲟⲩϩⲟⲩⲟ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲧⲁϩⲟ ⲛⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ϩⲛ ⲛⲉⲩ-

Concile d'Arles; Canon xx du Concile d'Elvire; *Canons apostoliques* (canon xliii); saint Épiphane, *Panarion*.

[1] Conf. Canon xvi de l'Église d'Afrique.

ⲙⲟϣⲧ̄ⲕ̄ ϭⲉ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁⲩ· ϫⲉ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲏⲥⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̄ⲥⲉϩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲕϫⲓ ⲛ̄ϣⲟⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲥⲉ.

ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲕⲟ̄ⲃ̄ⲃⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲥϭⲣⲁϩ̄ⲧ̄. ⲛ̄ⲅ̄-ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲥⲧⲱⲧ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲓⲙⲏ-ⲧⲉⲓ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲥⲃⲱ. ⲁⲩⲱ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲉⲕⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ̄ⲕ̄. ⲟⲩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁⲫⲟⲣⲙⲏ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲙⲟⲩ·.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲉϫⲕϣⲁ ⲛ̄ⲥⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲉⲥⲧⲉ ⲣⲱⲙⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲥⲧⲉ.

†ϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲉⲕⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲁϣⲛ̄ϩⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕ ϩ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲉⲕⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛ ϩ̄ⲃ̄ⲥⲱ ⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϭⲏⲛ.

ⲕⲟⲧ̄ⲉ̄. ⲙⲟϣⲧ̄ⲕ̄ ϭⲉ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁⲛⲧ(ⲓ) (ⲟⲩ)ⲙⲏⲥⲉ ⲛ̄ⲟⲩ(ⲱⲧ) . . . ⲥⲉⲛⲁ . . . ⲉⲕϫⲓ ⲛ̄ϣⲟⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲙ(ⲏ)ⲥⲉ.

[ⲣ̄ⲗ̄ⲍ̄] ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲟ̄ⲃ̄ⲃⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲥϭⲣⲁϩ̄ⲧ̄. ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲥⲧⲱⲧ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲙ̄-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲓϣⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϩⲓⲟⲩⲉ̀ ⲉⲣⲱⲙⲉ̀ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉ ⲥⲃⲱ̂. ⲁⲩⲱ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲉⲕⲛⲁϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲕ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ̄ⲕ̄. ⲟⲩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁⲫⲟⲣⲙⲏ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲙⲟⲩ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲉⲣⲱⲙⲉ ϩ̄ⲛ̄ . . . . ⲥⲙⲟⲧ †ϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲉ(ⲕⲛⲁ)ⲫⲟⲣⲉ(ⲓ ⲛ̄)ⲁϣⲛ̄ϩⲉ (ⲛ̄ⲧⲉ)ⲕ ϩ̄ⲃ̄ⲥⲱ . . . . . ⲛ̄ⲅ̄ⲫⲟ(ⲣⲉⲓ) . . . . . ⲛ(ϩⲉ)ⲛϩ̄ⲃ̄ⲥⲱ . . . . . ⲁⲩⲱ . . . . . . ⲁⲗⲗⲁ . . . .

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕϯ ϩⲓⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲑⲃⲥⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲱⲗ̄ⲙ̄.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕϣⲁⲛ ϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩϭⲟⲟⲩⲛⲉ[1] ⲉⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲕⲛⲟⲃⲉ ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲉⲥϩⲏⲡ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϯ ϩⲓⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ [ⲡⲏ] ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲉϩⲃⲱ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲁ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲁⲣⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙⲡⲉⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲛⲉ (lire ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ). ⲙ̄ⲡⲣ̄ϩⲉⲉⲕ ⲉⲧⲉⲕⲙⲟⲣⲧ̄ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲟⲃⲉ.

ⲕⲁⲛ ⲉⲕϣⲁⲛⲣ̄ ⲟⲩϩ̄ⲃ̄ⲇⲱⲙⲁⲥ ⲉⲕⲥⲉⲕⲥⲏⲁⲩ[2] ϯϩⲧⲏⲕ

..... ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲙ̄(ⲟⲩ)[ⲣⲗⲏ]ⲟⲛϩⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲉⲥϩⲏⲡ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϯ ϩⲓⲱⲱⲕ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓⲉⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲉϩϥⲱ̂ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲁⲑⲉⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲓⲛⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϩⲉⲕⲉⲧⲉⲕⲙⲟⲣⲧ̄ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲟⲃⲉ̀.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲣ̄ ϩⲉⲛϩⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥ ⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ̄ ⲉϫⲱⲥ. ϯϩⲧⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲙ̄ⲟⲩⲟⲛϩⲕ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ.

[1] Conf. saint Épiphane, *Panarion*, in fine.

[2] Conf. Concile d'Elvire, canons XXIII et XXVI; voir saint Épiphane, *Panarion*.

ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲙⲁϥ[1] ⲉⲕⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧϫⲓϥⲟⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕϥⲓ ⲙ̄-ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ. ⲉⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲁⲧ-ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲉⲕⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲛⲁⲙⲡⲏⲩⲉ ⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲡⲕⲁϩ. ⲟⲩⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ-ϭⲱϫ̄ⲃ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲛⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲉϥⲑ̄ⲃ̄ⲃⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲏⲥ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲉ[2] ⲏⲣⲡ̄ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲧⲟⲡ̄ϥ̄ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲅⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲥⲟⲛⲧ̄ϥ̄. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲁⲕⲣ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲕⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲉⲧⲟϣ ⲉⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲁⲕϩⲉ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉⲩϣⲱⲛⲉ. ⲉⲓⲉ ⲥⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲛ̄ⲏⲣⲡ̄ ⲛⲁⲕ. ⲡⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ ⲡⲁϩⲣⲉ ⲡⲉ ⲉⲩⲑⲉⲣⲁⲡⲉⲓⲁ. ⲉⲕϣⲁⲛⲥⲉ

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲟⲙⲁϥ ⲉⲕⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϫⲓϥⲟⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕϥⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ϩⲉⲛ ⲧⲣⲟⲫⲏ. ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲁⲧⲙ̄ⲡϣⲁ. ⲉⲕⲉⲡⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲛⲁⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲡⲕⲁϩ. ⲟⲩⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉϥϭⲱϫ̄ⲃ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱ-ⲙⲁ ⲉϩⲉⲛ ⲧⲣⲟⲫⲏ ⲉϥⲃⲟⲏ[ⲣ̄ⲁⲑ̄]ⲑⲉⲓ[1] ⲉⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲩⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁ.

ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲱ̂ ⲏⲣⲡ̄ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲉ̈ⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲧⲱⲡ̄ϥ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲅⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲛⲧ̄ϥ̄. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲕ ⲉⲁⲕⲣ̄ⲟⲉ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲟⲟⲉⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉϥⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲥ. ⲉⲁⲕϩⲉ ⲉⲩϣⲱⲛⲉ. ⲥⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲛ̄ⲏⲣⲡ̄. ⲡⲕⲟⲩ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲡⲁϩⲣⲉ ⲡⲉ ⲉⲩⲟⲉⲣⲁⲡⲓⲁ. ⲉⲕϣⲁⲛ ⲥⲉ ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ

[1] Conf. *Canons apostoliques* (canon L); Canon XIV d'Ancyre; Canon II de Gangres; voir aussi saint Épiphane, *Panarion*, in fine; Tertullien, *De Cultu fœminarum*, cap. IX.

[2] Conf. *Canons apostoliques*, canons L et LI; Opera sancti Athanasii, *De Virginitate*, t. III, p. 123.

ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲕⲛⲁⲛⲟϫ̄ⲕ̄ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲉϣⲱⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲏ̂ ⲥⲛⲁⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲁï.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛϣϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲉϣ ⲛ̄-ⲧⲟⲟⲩⲉ[1]. ⲕⲁⲛⲁ (sic) (lire ⲕⲛⲁ) ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕ ϯⲉⲣⲁⲧ̄ⲕ̄. ⲉⲓⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲕⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲧⲥⲁⲛⲏⲩ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩ[ⲛ̄ⲑ]ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉϥⲧⲁ̇ⲕⲏⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲉϥⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲙⲁⲣⲉϥⲣⲱϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲕⲁⲛ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ. ⲛ̄ⲅ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲡϣ̈ⲙ̄ⲙⲟ. ⲙ̄-ⲡ̄ⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲉⲛⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ

ⲕⲛⲁⲙⲟⲕϩ̄ⲕ̄ ⲁⲩⲱ ⲕⲛⲁϩⲉ̀ ⲉϩⲣⲁï ⲉϣⲱⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩϫⲱ ⲏ̂ ⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲩ̀ⲟ ϭⲉ ⲉⲡⲁï.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲉϣ ⲛ̄-ⲧⲟⲟⲩⲉ ⲉⲕⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̂. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲧⲉ ⲉϯⲉⲣⲁⲧⲕ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲕⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲉϥⲧⲥⲁïⲏⲩ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉϥⲧⲁⲕⲏⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲉϥ[ⲣ̄ⲙ̄] ⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲁⲛ ϩ̄ⲙ̄ ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲕⲟⲥ-ⲙⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ.

ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ ⲙⲁⲣⲉϥⲣⲱϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲛ̄ⲅ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲡϣ̈ⲙ̄ⲙⲟ̂. ⲙ̄ⲡⲣ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲉϥ-

[1] Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine; Clément d'Alex. *Pedagog.* liv. II, cap. XII; Tertullien, *De Cultu fœminarum*, cap. IX.

ⲉϥⲡⲟⲥⲉ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲓⲣ ⲏ̄ ⲟⲩⲧⲃ̄ⲧ. ϣⲁ ⲡⲁï ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲕϣⲁⲛϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̄ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩϩⲉ. ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲙⲉⲛ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲉⲕϣⲁⲛϩⲓⲥⲉ ⲇⲉ ϩⲙ̄ ⲡϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲗⲏⲧ ⲏ̄ ⲟⲩⲁϥ. ⲟⲩϭⲱϫⲃ̄ ⲙⲉⲛ ⲛⲁⲕ ⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲡϥ̄ ⲉⲛⲟⲃⲉ. ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϫⲉ ⲁ ⲟⲩϭⲱϫⲃ̄ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ-ⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧⲃ̄ⲃⲏⲩ[1].

ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉⲩ-ⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ[2] ⲉϫⲱⲕⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ϣⲁ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲏ̄

ⲡⲟⲥⲉ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕ ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲓⲣ. ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲧⲃ̄ⲧ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕⲟⲩⲱϣ ϣⲁ ⲡⲉïⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲡⲉ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲕϣⲁⲛϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩϩⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲉⲕϣⲁⲛ-ϩⲓⲥⲉ̀ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ ϩⲙ̄ ⲡϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲅϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲗⲏⲧ. ⲏ̄ ⲟⲩⲁϥ. ⲟⲩϭⲱϫⲃ̄ ⲙⲉⲛ ⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲡϥ̄ ⲉⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϫⲉ ⲁⲩϭⲱϫⲃ̄ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕ-ⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ [ⲣ̄ⲙⲁ] ⲙ̄ⲡⲉⲕ (ⲗⲟⲅ)ⲓⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧ(ⲧⲃ̄ⲃ)ⲏⲩ.

ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉⲩⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ. ϣⲁ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲏ̄ ⲥⲛⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲛⲉ. ⲉⲕⲙⲟⲧⲛ̄ ϭⲉ

[1] Saint Épiphane, dans son *Panarion*, in fine, établit pour les moines un semblable classement des aliments. La viande des quadrupèdes était l'élément gras par excellence, puis venaient les oiseaux, le poisson, les œufs et le fromage, etc.; enfin, en dernier lieu, la nourriture sèche et non cuite (xérophagie). (Conf. *De Virginitate*, p. 115.)

[2] Conf. saint Athanase, *De Virginitate*, t. III, p. 116 (édition des Bénédictins). Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine; Clément d'Alex. *Pedagog.* liv. III, cap. v et ix.

ⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲕⲙⲟⲧ̄ⲛ̄ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲱ̄ ⲡⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲟⲩⲏⲏⲃ.

ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧ̄ⲕ̄ [1] ϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲙⲟⲧ̄ⲛ̄.

ϩⲁⲑⲏ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϣⲓⲛⲉ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲧⲉⲭⲛⲏ [2] ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲙⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ϫⲓⲛϫⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲣ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ϭⲓϫ ϫⲉ-ⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲟⲩⲛⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉϯ ⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁïⲥⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁïϣⲙⲙⲟ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ.

[ⲝ̄] ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕⲟⲩⲏϩ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲟⲩⲛ-ⲧⲁⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲕⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲛⲉⲥ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲓⲛϭⲟⲛ̄ⲥ̄. ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲉⲕⲉⲛ

ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛ̄ⲅⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲓⲟⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲟⲩⲏⲏⲃ.

ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲛ̄ⲕⲟⲧ̄ⲕ̄ ϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲙⲟⲧ̄ⲛ̄.

ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲧⲉⲭⲛⲏ ⲛⲁⲕ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ϫⲓⲛϫⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅⲣ̄ϩⲱⲃ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϭⲓϫ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲉϯ ⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁïⲥⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁïϣⲙ̄ⲙⲟ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕⲟⲩⲏϩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲛⲏⲩ. ⲉⲩⲛⲧⲁⲕ ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲕⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ. [ⲣ̄ⲙ̄ⲃ̄] ⲛ̄ⲅⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩϫⲓⲛϭⲟⲛ̄ⲥ̄.

[1] Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine.
[2] Voir saint Épiphane, *Panarion*, in fine.

ⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ[1] ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϩⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲏⲥⲉ. ⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ ⲁⲧⲥⲉⲓ. ⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲙ̄ⲧⲣⲉ ⲗⲁⲁⲩ ϯⲟⲥⲉ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϯϣⲓⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥ-ⲕⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲟⲛⲏ. ⲉⲕϣⲁⲛϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲉⲕⲁ-ⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ. ⲉⲕⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲥⲱⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ.

ⲉⲕϣⲟⲟⲡ ϭⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕϩⲉⲛⲉⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉϣⲱ-ⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲣⲅⲟⲥ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ϥⲓ ⲡⲉⲕⲣⲟⲟⲩϣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲛⲁⲣ̄ϩⲱⲃ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϭⲓϫ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲛⲁϩⲉ ⲉⲧⲉ-ⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ⲉⲟⲩⲱⲙ.

ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲉⲕϯ ⲛ̄ⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁ̀ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ̀ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϩⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲏⲥⲉ ⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲃⲉⲓ (sic) ⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲇⲓⲥⲧⲁⲍⲉ ⲁⲛ ⲗⲁⲁⲩ.

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲱϣ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲟⲛⲏ. ⲉⲕϣⲁⲛϫⲡⲟ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲉⲕⲉⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ̀ ⲛ̄ⲅ̄ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲥⲱⲃⲉ ⲉⲣⲉ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ. ⲉⲕϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-ⲙⲟⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲣⲅⲟⲥ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡϩⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲣ̄ϩⲱⲃ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉϩⲉ ⲉⲧⲉⲕⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ.

[1] Conf. Concile de Gangres, canons VII et VIII; *Canons apostoliques* (canons III et IV).

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ̈ ϭⲁⲗⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ. ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲑⲃ̄ⲃⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲁⲩ. ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲙ̄ϫⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡ̄ⲣⲟⲩⲱϣ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁϩ ⲉⲕϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉϩⲛ̄ⲯⲩⲭⲏ ⲉⲩⲧⲟⲩϫⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲏ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲕⲱⲃ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲙ̄ⲡⲧⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓⲛϭⲱⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲕϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ̄ [ϩⲁ] ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̄ⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲉⲗⲉⲧⲏ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲟⲟⲩ ⲡⲟⲩⲁⲡⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲥⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫⲏ. ϣⲁⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ⲙⲛ̄ ⲧⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲯⲁⲗⲙⲟⲥ. ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ̄ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁⲡⲟⲩⲁ ⲧϩⲓⲱⲱϥ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϥⲱ ⲉⲥϩⲏⲡ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥ̄ⲃⲧⲱⲧ ⲉⲛⲉϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲩϣⲏ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̄ϩⲉⲛⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ϩⲉⲛⲟⲩϣⲏ ⲛ̄ⲣⲟⲉⲓⲥ. ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛϣⲗⲏⲗ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩϣⲓ ⲉϥⲧⲏϣ.

ⲉⲕⲉϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩϣⲏ. ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲙ̄ⲱⲥ̄ⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϣⲗⲏⲗ ⲉⲕⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ. ⲏ̄ ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲓ ⲉϥⲧⲏϣ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲅⲕⲁⲕⲉⲓ. ⲉⲕⲉϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ϭⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲉⲡⲉⲥϭⲁϩⲧ̄.

ⲛ̄ⲛⲉⲕⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲙⲁⲛ̄ⲕⲁⲡⲏⲗⲟⲥ [1]. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲭⲣⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ. ⲉⲕϩⲓ ⲡϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ. ⲛ̄ⲅ̄ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲏ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ. ⲉⲕⲉϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲅ̄ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲕⲟⲩⲓ̈ ϭⲁⲗⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ. ϣⲱⲡⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲕⲑⲃ̄ⲃⲓⲏⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲙ̄ϫⲓⲥⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ . . . .
. . . .

[1] Conf. Canon XXVII du troisième Concile de Carthage; Canon XXVI ou XXVIII d'Hippone; *Canons apostoliques*, canon LIII.

ⲉⲩⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲅⲟⲩⲱⲙ ϩ̄ⲛ̄[1] ⲟⲩⲥϭⲁϩ̄ⲧ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϩⲏⲛ ⲉⲣⲟⲕ ⲏ̄ ⲛⲓ̈ ⲛ̄ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲡⲁⲛⲧⲟⲭⲓⲟⲛ. ⲉⲕⲉⲃⲱⲕ ⲉⲟⲩⲁ ⲉⲙ̄ⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ϥ̄ ⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲡⲏⲗⲗⲟⲥ. [ⲝ̄ⲃ̄] ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲕⲉⲣ̄ ⲡⲁⲓ̈ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲁⲩⲡⲏ.

ⲛ̄ⲛⲉⲕϣⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉϣⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲑⲉⲁⲧⲣⲟⲛ[2]. ⲏ̄ ϩⲓⲡⲡⲓⲕⲟⲥ[3]. ⲏ̄ ⲕⲩⲛⲏⲕⲓⲟⲛ. ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲏⲩⲉ ⲥⲩⲅⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲁϥ ⲉϣⲗⲏⲗ. ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲩⲅⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲁϥ ⲥⲉⲣⲱϣⲉ. ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲣⲟⲉⲓⲥ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ.

ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲧⲏⲥ. ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛⲉⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉϥⲧ̄ⲃ̄ⲃⲏⲩ. ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲱ̄ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲱⲣ̄ϫ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲓⲁ. ⲛ̄ⲅϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ. ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ϩⲁⲣϣϩⲏⲧ. ⲉⲕⲛⲏⲫⲉ. ⲉⲕⲟ̂ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲉⲕⲙⲉ ⲛ̄ⲛ̄-

. . . .

. . . .

[1] Conf. Canon XLII de l'Église d'Afrique; Canons XXVII et XXVIII du Concile de Laodicée; Concile de Gangres, canon XI. Voir aussi, sur les agapes, Clément d'Alex. *Pedagog.* liv. II, cap. III; Tertullien, *Adversus gentes*, cap. XXXVIII; idem *Ad Martyras*, cap. II, et *De Baptismo*, cap. IX; saint Cypr. *Test.* liv. III, n° 11, etc.

[2] Conf. Canons LXII et LXVII du Concile d'Elvire; Canon LIV de Laodicée; Canons XI et XXXV du troisième Concile de Carthage; Concile d'Arles, canon V. Voir aussi Tertullien, *De Spectaculis*; saint Épiphane, *Panarion.*

[3] Conf. Concile d'Arles, canon IV; Concile d'Elvire, canon LXII; saint Épiphane, *Panarion.*

ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ. ⲉⲕⲟ̂ ⲙ̅ⲙⲁⲓ̈ϩⲏⲕⲉ. ⲉⲕⲟ̂ ⲙ̅ⲙⲁⲓ̈ϣ̅ⲙ̅ⲙⲟ. ⲉⲕⲙⲉ ⲛ̅ⲛ̅ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ. ⲉⲕⲡⲏⲧ ⲛ̅ⲥⲁ ⲡⲉⲥϭⲁϩ̅ⲧ̅. ⲉⲕⲧⲁϫⲣⲏⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲉⲕⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉ-ⲕϣⲁϫⲉ. ϩⲁⲑⲏ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲡⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉⲕϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲛ̅ⲅⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲁⲛ ⲉⲡⲟϩⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛ̅ⲅϫⲓⲃⲟⲧⲉ ⲁⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ. ⲛ̅ⲅⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̅ⲣⲉϥ-ⲙⲓϣⲉ. ⲉⲕⲕⲱ ⲛ̅ⲥⲱⲕ ⲛ̅ϭⲱⲛ̅ⲧ̅ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲛ̅ⲅⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̅ⲣⲉϥϫⲓϩⲟ. ⲉⲕϫⲡⲓⲟ ⲛ̅ⲛ̅-ⲕⲟⲩⲓ̈ [ⲝ̅ⲅ̅] ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲛⲟϭ ⲉⲧⲃⲉ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ. ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲕ. ⲉⲓⲧⲉ ⲛ̅ϣ̅ⲙ̅ⲙⲟ. ⲛ̅ⲛⲉⲕⲟⲃϣ̅ⲕ̅ ⲉⲩⲉⲥⲟⲟⲩ ⲉϥⲟ̂ ⲙ̅ⲯⲱⲣⲁ ⲉⲃⲟⲗϩ̅ⲙ̅ ⲡⲟϩⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲕⲉ-ⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ.

ϣϣⲉ ϭⲉ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲛ̅ⲁϣⲛ̅ϩⲉ. ϫⲉ ⲉϥⲉϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ̅ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉϥⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲉϥⲛⲁϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛ̅ⲗⲁⲉⲓⲕⲟⲥ ⲛ̅ⲁϣⲛ̅ϩⲉ. ⲏ̂ ϫⲉ ⲉϥⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ̂ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ. ⲏ̂ ⲛⲉⲧϩ̅ⲙ̅ ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧ̅ⲃ̅ⲃⲏⲩ. ⲏ̂ ⲛ̅ⲕⲁⲧⲟⲓⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ⲇⲉ ⲁⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉϥϣⲟⲃⲉ ⲉϥⲡⲱⲗ̅ϭ̅ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲁⲓ̈. ⲁⲗⲗⲁ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϣϣⲉ ⲇⲉ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉϥⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥϭⲟⲙ.

. . . .

. . . . [ⲣ̅ⲙ̅ⲍ̅] ⲛ̅ⲛⲉⲭⲏⲣⲁ ⲛ̅ⲁϣⲛ̅ϩⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧ̅ϥ̅ⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛ̅ⲛⲉⲧ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧ̅ⲃ̅ⲃⲏⲩ ⲏ̂ ⲛ̅ⲕⲁⲑⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ (ⲇⲉ ⲁⲛ) ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ(ⲛⲟ)ⲙⲟⲥ ⲉϥϣ(ⲟⲃⲉ) . . . .

. . . .

(ⲉⲕ)ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲕⲁⲥ̅ⲕ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲯⲁⲗ-

ⲉⲕⲉϯⲥⲃⲱ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲉⲧⲙ̄ϣⲁϫⲉ[1] ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲕⲁⲥⲕⲉⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲯⲁⲗⲗⲉⲓ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩⲉⲕⲁⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉϣⲗⲏⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲧⲓⲁ ⲉⲥⲧⲃ̄ⲃⲏⲩ. ⲉⲩⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩϩⲃ̄ⲥⲱ ⲉⲥⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲁ̂ ⲏ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ. ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲩϩⲟ ϭⲟⲗ̄ⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϩⲓⲣ ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.

ⲉⲕⲉϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ϩⲗ̄ⲗⲟ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲣ̄ϩⲗ̄ⲗⲱ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ϩⲙ̄ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ. [ⲝⲁ̄] ⲛ̄ⲕⲁⲑⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ[2] ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ⲉⲩⲛⲏϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.

ⲗⲉⲓ. ⲉⲩⲛⲁⲕⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲙⲁⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲉⲥⲧⲃ̄ⲃⲏⲩ ϫⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩϩⲃ̄ⲥⲱ̂ ⲉⲥⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲁ̂. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ (ⲉⲣ)ⲉ ⲡⲉⲩϩⲟ (ϭⲟⲗ)ⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ (ⲁ)ⲛ ϩⲛ̄ . . . .

. . . .

[ⲣ̄ⲙ̄ⲏ̄] ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲛ . . . ⲟⲩⲉ ⲣ̄ϩⲗ̄ⲗⲱ. ⲏ̄ ϩⲉⲛⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ̂.

ⲛ̄ⲕⲁⲑⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ⲉⲩⲛⲏϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲧⲁⲡⲏⲧⲁⲥⲙⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲧⲉⲕⲕⲗⲏ-

[1] Voir saint Athanase, *De Virginitate*, t. III, p. 123, de l'édition des Bénédictins.

[2] Conf. Concile de Néo-Césarée, canon v; Iohan. Antioch. titre XXXV, et Canon xiv de Nicée.

ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲇⲉ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ. ⲉⲩⲥⲱⲧ̅ⲙ̅ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ.

ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ϣⲁϫⲉ ⲉⲩⲱϣ. ⲉϥⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ ⲙ̇ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ϥⲱⲡ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲁⲛ. ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲓⲕⲉ ⲛⲁⲧⲁϩⲉ ⲛ̅ⲁⲡⲏⲩⲉ. ⲛⲉⲧⲣ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲙ̅ⲙⲁⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲁ⳿ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧ-ⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ. ⲕⲁⲛ ⲛ̅ⲥⲉⲣ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲁⲛ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲟⲙⲱⲥ ⲥⲉⲣⲁϣⲉ ⲉϫ̅ⲛ̅ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲉⲩⲣ̅ⲛⲟⲃⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲥⲉϫⲓ ⲙⲡⲉⲓⲕⲣⲓⲙⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ[1] ⲇⲉ ϣϣⲉ ⲉⲡⲟⲩⲏⲏⲃ ⲙ̅-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲫⲉ ⲉⲧ̅ⲙ̅ⲧⲣⲉϥⲥⲉϣ̅ϥ̅ ⲛⲉϥⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϣ̅ⲣ̅ⲡ̅ⲙⲓⲥⲉ ⲉⲧⲃⲉ ϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ. ⲉϥϣⲁⲛϫⲓ ⲅⲁⲣ

ⲥⲓⲁ ⲇⲉ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ (ⲙⲁ)ⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ(ϩⲟⲧⲉ) (ⲙ̅)ⲛ̅ ⲟⲩⲥⲧⲱ(ⲧ). . . . .

. . . . ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ϥⲱⲡ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲁⲛ. ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥ ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲛⲁⲧⲁϩⲉ ⲛ̅ⲁⲡⲏⲩⲉ. ⲛⲉⲧⲣ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲙ̅ⲙⲁⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲁ-⳿ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧⲛⲁⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲛ̅ⲙ̅-(ⲙⲁⲩ) ⲡⲉ. ⲕⲁⲛ (ⲛ̅ⲥⲉ)ⲣ̅ⲛⲟ(ⲃⲉ ⲁⲛ) . . . .

. . . .

[ⲣ̅ⲙ̅ⲟ̅] (ⲡⲟⲩ)ⲏⲏⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲫⲏ ⲉⲧ̅ⲙ̅ⲧⲣⲉϥⲥⲉϣ̅ϥ̅ ⲛⲉϥⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϣ̅ⲣ̅ⲡ̅ⲙⲓⲥⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲱⲙ ϩⲓ ⲥⲱ̅. ⲛ̅ⲛⲉϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲧ̅ϥ̅ ⲛ̅ⲟⲩⲙⲁⲧⲟⲓ̈ ⲉϥⲡⲟϩ̅ⲧ̅

[1] Saint Épiphane dit aussi que l'Église ne peut recevoir les offrandes de ceux qui ne vivent pas selon la justice (*Panarion*, in fine).

ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲁⲧⲟⲓ[1] ⲉϥⲡⲉϩ̄ⲧ̄ ⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ. ⲏ̂ ⲟⲩⲁ ⲉϥⲧⲧⲉ (sic) ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲟⲥⲉ́. (sic) ⲏ̂ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩϩⲏ-ⲅⲉⲙⲱⲛ[2]. ⲏ̂ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲧⲏⲥ ⲉϥϣⲣ̄ⲕ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩϩⲏⲩ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ. ⲏ̂ ⲟⲩⲥⲧⲣⲁⲧⲩⲅⲟⲥ ⲉⲩϫⲓⲟⲩⲁ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲧ̄ϥ̄ⲧⲣⲉⲩ†ⲟⲥⲉ. ⲏ̂ ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲉϥϫⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥϩ̄ⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ϭⲟⲛ̄ⲥ̄. ⲉϥϣⲃ̄ϣ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉϩⲣⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲑ̄ⲃⲥⲱ.........................

ⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ. ⲏ̂ ⲟⲩⲁ ⲉϥ................. ...
....
ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲧⲏⲥ ⲉϥϣⲣ̄ⲕ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩϩⲏⲩ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ. (ⲏ̂) ⲟⲩⲥⲧⲣⲁⲧⲏⲅⲟⲥ ⲉⲩϫⲓⲕⲃⲁ ....ⲉⲧ̄ϥ̄ ⲇⲓⲁⲍⲉ (sic) ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲏ̂ ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲉϥϫⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥϩ̄ⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ϭⲟⲛ̄ⲥ̄. ⲏ̂ ⲉϥϣⲃ̄ϣ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉϩⲣⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲑ̄ⲃⲥⲱ. ⲏ̂ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲫⲟⲛⲉⲩⲥ ⲏ̂ ⲟⲩ-ⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧ̄ϥ̄ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ. ⲏ̂ ⲛ̄ⲟⲩ.......... ⲛⲥⲉ.....ⲙ̄ⲡⲁⲧ̄ϥ̄.......ⲉϥ................ [ⲣ̄ⲛ̄] ϣⲁⲡ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄. ⲏ̂ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲉⲩϣ̄ⲙ̄ϣⲉ ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ (ⲏ̂) ϩⲉⲛⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ. ⲏ̂ ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ. ⲏ̂ ϩⲉⲛⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲏ̂ ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲉⲛⲥⲩⲛ(ⲉⲇⲣⲓ)ⲟⲛ ⲉϣ...ⲥⲱ. ⲏ̂.....ⲏⲕⲉ..... .....ϩ̄ⲛ̄ ϩⲉⲛⲥⲱϩ̄ⲙ̄ ⲏ̂ ϩⲉⲛ...ⲱⲅⲣⲁⲫⲟⲥ ⲉⲩⲥϩⲁï ⲛ̄-ⲛ̄ϩⲓⲕⲱⲛ ⲛ̄ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ. ⲏ̂ ϩⲉⲛⲍⲩⲕⲟⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ϩⲁⲗ. ⲏ̂ ⲙ̄ⲙⲉⲧⲁⲃⲟⲗⲟⲥ. ⲏ̂ ⲙ̄ⲙⲉⲑⲩⲥⲧⲏⲥ. ⲏ̂ ⲕⲁⲡⲏⲗⲟⲥ. ⲏ̂ ⲣⲉϥⲕⲗⲟⲩⲛⲟⲩ. (ⲡ)ⲟⲩⲏⲏⲃ ⲇⲉ ⲛ.....ⲉⲉϥ..... (ⲛ̄)ⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲗⲁ(ⲁⲩ) ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁ(ⲛ)ϫⲟⲟⲩ. ⲏ̂ ⲉϥϣⲁⲛ-

[1] Conf. Concile de Nicée, canon XII; d'Elvire, canon LVI; d'Arles, canons VII et III.

[2] Voir les canons cités dans la note précédente.

. . . .

. . . .

ⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲓⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ (ⲉ)ϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉ. . . . .ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲛ(ⲟⲩⲧⲉ). . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲁ̄] ⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛ. . .ⲥⲁϩⲱⲱ. . .(ⲉ)ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ. . .ⲃⲉ. . .ⲛ̄ⲧⲁ. . .ⲛ̄ϥϫⲱⲕ. . .ⲙ̄ⲡⲉϥⲟ. . .ⲟ ⲙ̄ⲛ̄. . . ⲧⲓⲥ. . .ⲡⲟⲗ. . .ⲧⲁⲛ. . .ⲛϣ. . .ⲧⲁⲛ . . . .
. . . .
ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣ(ⲓ)ⲟⲛ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩϭⲁⲗⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲃ̄ⲗ̄ⲗⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϫⲁⲓ̈ ϩⲓⲱⲱϥ ⲁⲩⲱ ϥϫⲱϩ̄ⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲛ̄ϥⲁⲣⲉⲥⲕⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉϥⲣ̄ⲡⲉ. . . . . . . .ⲇⲉ ⲡⲁ. . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲃ̄] ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. . .ⲛⲁϣⲱⲡⲉ. . .ⲧⲏⲥ. . .ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. . .ⲡⲉⲟⲟⲩ. . .ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡϣⲏ(ⲣⲉ) ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ (ⲉⲧⲟⲩ)ⲁⲁⲃ. . .ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄(ⲉⲛⲉ)ϩ ϩⲁⲙⲏⲛ. . .ⲁϯ . . . . .ⲉⲛⲁⲓ̈. . . . .
. . . .
ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁϯⲥⲃⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ. ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲣ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲛ̄ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲏ̄ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ. (ⲟⲩ)ⲟⲛ ϭⲉ ⲛⲓⲙ. . . . .ⲟⲩⲱϩ. . . . .ϣⲁϫⲉ. . . . . .ϩⲏ. . . . .
[ⲣ̄ⲛ̄ⲅ̄][1] ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲁⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲇⲟⲅⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄-ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. (ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ). ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ϯϫⲓ ⲛ̄ⲑⲉⲣⲙⲉⲛⲓⲁ ⲉⲧⲥⲏϩ ⲉⲧⲃⲉ ⲧϣⲟⲙⲧⲉ

[1] Voir le texte grec de cette lettre d'adhésion de saint Paulin, à la fin de la lettre aux Antiochiens dans les Œuvres de saint Athanase.

. . . .

. . . .

ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ. ⲉⲧⲉ (ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ
ⲟⲩⲟⲩ)ⲥⲓⲁ (ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲙⲛ̄) ⲛⲉⲧⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϫ(ⲛ̄ ⲧⲉⲓ̈)
ϩⲉ. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲩⲥⲉⲃⲏⲥ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲁϫⲣⲟⲛ ⲉϫⲛ̄-
ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (ⲙⲛ̄ ⲟⲩ)ⲙⲛ̄ⲧ(ⲛⲟⲩⲧⲉ)
ⲛ̄ⲟⲩ(ⲱⲧ. ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥⲣ̄ⲥⲁⲣⲝ̄ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲧⲁⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲥ)ⲧⲁϫⲣⲏⲩ. ϫⲉ ⲁⲡⲗⲟ-
ⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲓ ⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄. ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ
ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲁϥⲣ̄ⲥⲁⲣⲝ̄. ⲁϥⲟⲩⲱϩ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲛ. ⲕⲁⲧⲁ ⲛ̄ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ (ⲁⲛ)
ⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲩϣⲓⲃⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁϥ-
ϣⲟⲡⲟⲩ. (ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ ⲁϥⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄
ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ-
ϩⲙ̄ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ) [ⲣ̇ⲡ̄ⲇ̄]
ⲁⲛ ⲡⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲁⲛ
ⲛ̄ⲁⲧⲉⲓⲙⲉ. ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱ-
ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲓⲙⲓⲛⲉ. ⲛ̄ⲧⲁϥⲣ̄ⲣⲱ(ⲙⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈
(ⲧⲛ̄) ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ(ⲁⲣ)ⲛⲁ ⲛ̇ⲧⲡⲓⲥ-
ⲧⲓⲥ ⲛ̇ⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ⲁⲛ
ϫⲉ ⲁⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̇ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ
ⲟⲩϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲙ̇ⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲧ̇ⲛ̄ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲟⲛ
ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲟⲩⲕ-
ⲧⲓⲥⲙⲁ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲁⲁϥ) ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲧ̇ⲛ̄
ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̇ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ (ⲙ̇ⲛ̄ ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ) ⲙ̇ⲛ̄
ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̇ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̇ⲧⲁⲥ-
ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲁⲩⲱ ϣⲁϫⲉ ⲛⲓⲙ (ⲉⲧ)ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ . . .
ⲛ̇ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̇ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ.

[ⲝ̄ⲑ̄] ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲧⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ. ⲁϥϫⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥϫⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲛ̄ϥⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲣ̄ⲣⲟ. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ. ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ. ⲛ̄ⲥⲉ ⲟ̂ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ ⲉⲁϥⲣ̄ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ

ⲁⲡⲁ : ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ[1] ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉϥⲥϩⲁï : ϩⲁⲑⲏ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϯⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧⲟⲩ(ⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲁϩⲱⲟⲩ . . . ⲉⲃⲟⲗ) [ⲣ̄ⲛ̄ⲉ̄] ϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲛ̄ⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ. ⲙⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁïϣⲓⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ. ⲉⲩϯⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ϣⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ . . . . . ⲛⲟⲩ . . . . . (ⲛⲟⲩ)ⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ . . . . . ⲟⲩⲥⲟ . . . . . ϩⲛ̄ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ. (ⲧ̄ⲛ̄)ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ (ⲉⲥ)ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ . . . ⲧⲉϥ. . . . . ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲟ̂ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁϫ̄ⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ. ⲉⲁϥϫⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ (ⲉⲧ)ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲉⲛ̄ϥ(ⲟ̂ ⲛ̄)ⲥⲛⲁⲩ ⲁⲛ. (ⲁⲗⲗⲁ) (ⲟ)ⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩ(ⲱⲧ) ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ (ⲓ̄ⲥ̄) ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲣ̄ⲣⲟ. ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ [ⲣ̄ⲛ̄ⲋ̄.] ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ. (sic) ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ ⲁ(ⲛ). . . . . ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ (ⲛ̄)ⲟⲩⲱⲧ. ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ

[1] Les termes de cette lettre de saint Épiphane ont été reproduits par lui, surtout en ce qui touche l'Incarnation, à la fin de l'Ancorat, traité dans lequel il abrége et même reproduit souvent textuellement nos actes d'Alexandrie.

ⲁⲧϣⲱⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̅ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ :

ⲣⲟⲩⲫⲓⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲏⲥ ⲉϥⲥϩⲁⲓ[1].

ⲧ̅ⲛ̅ⲣⲁϣⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲉϫⲛ̅ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ. ⲡⲉⲧⲟⲩⲟϫ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲧⲉⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲣⲱⲙⲉ. ⲥⲟⲩⲟϫ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ϭⲓ ⲧⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ. ⲉⲥⲟⲩⲟⲛ̅ϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲛ̅ϭⲓ ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ϭⲉ ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲣⲱⲙⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲥϣⲁⲁⲧ ⲁⲛ ⲛ̅ⲗⲁⲁⲩ

ⲁⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲁⲧϣⲱⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̅ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛ̅ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ.

ϩⲣⲟⲩⲫⲓⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉ(ϥⲥϩⲁ̈ⲓ) : ⲧ̅ⲛ̅(ⲣⲁϣⲉ ⲉⲙⲁ)ⲧⲉ . . . . . . (ⲛ̅ⲙ̅) ⲙⲁⲛ (ϩ̅ⲛ̅ⲙ̅)ⲡⲁⲣⲁ(ⲇⲟⲥⲓⲥ) ⲛ̅ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ. (ⲡ)ⲉⲧⲟⲩⲟϫ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡ(ⲧⲉ)ⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ. . . . . ⲉⲥⲟⲩⲟⲛ̅ϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̅ⲧⲛ̅ ⲙ̅ⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉⲗⲓⲟⲛ ϭⲉ ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲁⲩⲱ. . . . ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ. . . . . ϣⲁⲁⲧ (ⲁⲛ ⲛⲗ)ⲁⲁⲩ. . . . ⲉⲃⲟⲗ. . . . ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲓⲡⲓⲥⲧⲓⲥ
. . . .

[1] Voir, dans les Œuvres de saint Athanase, la lettre adressée à Ruffin, et dans laquelle le célèbre patriarche égyptien parle longuement du Concile d'Alexandrie, dont il lui envoie les actes.

ⲁⲥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ̄ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲉⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲓ-
ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲛ. ⲧⲁï ⲉⲧⲟⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲛ
ⲉⲣⲟⲥ [ⲟ̄] ϩⲓⲧⲛ̄ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ. ⲡⲁï ⲡⲉⲟⲟⲩ
ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲉⲛⲉϩ. ϩⲁⲙⲏⲛ :

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ[1] ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ
ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ϣⲙⲏⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲇⲉ ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲕⲟⲙⲓⲧⲁⲧⲱⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲁ ϩ̄ⲛ̄
ⲛⲟϭ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲡⲁⲗⲁⲧⲓⲟⲛ ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ. ϫⲉ
ⲁⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲣϣⲁⲛ

. . . . . ϣⲟⲟⲡ . . . .
[ⲣ̅ⲛ̅ⲍ̅] ⲛ̄ⲉⲛⲉϩ ϩⲁⲙⲏⲛ.

ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ-
ⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ
ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉ(ⲣⲉ-
ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲃⲱ(ⲕ . . . .
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉ(ⲟ)ⲡⲟⲩ ϣⲁ . . . ϣⲙ̄ⲧϣⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄-
ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲓϫⲛ̄ ⲛⲉⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲟⲡⲟⲩ

[1] Cette note a été ajoutée après coup par les copistes. C'est à la lettre de Ruffin que s'arrête la rédaction des actes d'Alexandrie. Quant aux *gnomes*, elles appartiennent à une autre période de la vie d'Athanase, comme nous le montrerons bientôt.

ⲚⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ ⲦⲎⲢⲞⲨ ϨⲘⲞⲞⲤ ϨⲒ ⲚⲈⲨⲐⲢⲞⲚⲞⲤ Ⲛ̄-
ⲤⲈⲞⲠⲞⲨ ϢⲀⲨϬⲈⲚ ϢⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲈⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲘⲎⲚ Ⲛ̄ⲈⲠⲒⲤⲔⲞ-
ⲠⲞⲤ ⲈⲨϨⲘⲞⲞⲤ ϨⲒϪ̄Ⲛ̄ ⲚⲈⲨⲐⲢⲞⲚⲞⲤ. ⲈⲨϢⲀⲚⲦⲰⲞⲨⲚ
ⲆⲈ Ⲛ̄ⲤⲈⲀϨⲈⲢⲀⲦⲞⲨ ϢⲀⲨϬⲚ̄ ϢⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲈⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ⳁⲒⲤ Ⲙ̄-
ⲘⲀⲨ ⲈⲨⲞ̂ Ⲛ̄ϨⲞⲨⲞ Ⲛ̄ⲞⲨⲀ. ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲀЇ Ⲙ̄ⲠⲞⲨⲈϢⲚⲈϨ
ⲠϨⲰⲂ ⲈⲂⲞⲖ ϪⲈ ⲞⲨⲎⲢ ⲠⲈ ⲠⲈⲨϪⲰⲔ. ⲞⲨⲦⲈ ⲠⲈⲦⲞ̂
Ⲛ̄ϨⲞⲨⲞ Ⲙ̄ⲠⲞⲨⲈⲒⲘⲈ ⲈⲠⲈϤⲢⲀⲚ. ⲀⲖⲖⲀ ⲈⲨϢⲀⲚⲠⲰϨ
ⲈⲢⲞϤ ⲈⲨⲰⲠ ϢⲀϤϪⲒⲠⲈⲒⲚⲈ Ⲙ̄ⲠⲈⲦϨⲒⲦⲞⲨⲰϤ. Ⲙ̄Ⲛ̄Ⲛ̄ⲤⲀ
ⲐⲀⲎ ⲆⲈ Ⲙ̄ⲠϨⲰⲂ ⲀⲠϨⲰⲂ ϬⲰⲖ̄Ⲡ̄ ⲈⲂⲞⲖ ⲈϨⲞⲒⲚⲈ ϪⲈ
ⲠⲈⲠ̄Ⲛ̄Ⲁ̄ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲠⲈ ⲠⲘⲈϨ Ⲙ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ⳁⲒⲤ ⲈϤⲚ̄Ⲙ̄ⲘⲀⲨ
ⲈϤϯⲚ̄ⲦⲞⲞⲦⲞⲨ ⲈⲨⲦⲀϨⲞ ⲈⲢⲀⲦ̄Ⲥ̄ Ⲛ̄ⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ ⲈⲦⲤⲞⲨ-
ⲦⲰⲚ. ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲀЇ ⲀⲨϪⲞⲞⲤ ϪⲈ ϨⲞⲨⲞ ⲈϢⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲈ-
Ⲙ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲘⲎⲚ.

ⲦⲤⲨⲚϨⲞⲆⲞⲤ Ⲛ̄ⲚⲒⲔⲀⲒⲀ

ϢⲀⲨϬ̄Ⲛ̄ ϢⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲈⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲘⲎⲚ Ⲛ̄ⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ ϨⲘⲞⲞⲤ
(sic) ⲈⲢⲞⲞⲨ ⲈⲨϢⲀⲚ ⲦⲰⲞⲨⲚ ⲆⲈ Ⲛ̄ⲤⲈⲀϨⲈⲢⲀⲦⲞⲨ
ϢⲀⲨϬ̄Ⲛ̄ ϢⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ϢⲈⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ⳁⲒⲤ Ⲛ̄ⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ. . . . .
[Ⲣ̄Ⲛ̄Ⲏ̄]ⲰⲠ ϢⲀϤϪ(ⲒⲠⲈⲒ)ⲚⲈ Ⲙ̄ⲠⲈⲦϨ(ⲒⲦⲞⲨ)ⲰϤ. Ⲙ̄Ⲛ̄Ⲛ̄ⲤⲀ-
ⲐⲀⲎ ⲆⲈ Ⲙ̄Ⲡ(ϨⲰ)Ⲃ ⲀⲠϨⲰⲂ ϬⲰⲖ̄Ⲡ̄ ⲈⲂⲞⲖ ⲈϨⲞⲒⲚⲈ ϪⲈ
ⲠⲈⲠ̄Ⲛ̄Ⲁ̄ ⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲠⲈ ⲠⲘⲈϨⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄ⳁⲒⲤ ⲈϤⲚ̄Ⲙ̄ⲘⲀⲨ
ⲈϤϯ. . . ⲈⲞⲨⲦⲀϨⲞ ⲈⲢⲀⲦ̄Ⲥ̄ Ⲛ̄ⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ ⲈⲦⲤⲞⲨⲦⲰⲚ.
ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲀЇ (ⲀⲨ)ϪⲞⲞⲤ (ϪⲈ ϨⲞⲨⲞ) ⲈϢⲘ(ⲚⲦϢⲈⲘ̄Ⲛ̄Ⲧ̄-
ϢⲘⲎⲚ).

[ⲟ̅ⲁ̅] ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ[1]
ⲛⲉⲅⲛⲱⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ

ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ. ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϥ̅ ϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ϩⲁⲏ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲁⲩⲱ ⲡϫⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣ̄ϥ. ⲙ̅ⲛ̅ ⲕⲧⲓⲥⲙⲁ ϣⲟⲟⲡ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥⲥⲱⲛ̅ⲧ̅ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣ̄ϥ. ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲧⲟ̂ ⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ. ⲁϥϯ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲩⲧⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣ̄ϥ. ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲟⲩⲱⲛ̅ϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲑ̄ⲙ̄ⲥⲟⲟⲩ ϩⲁⲧ̅ⲙ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲩⲱ ⲁⲥϫⲁⲥⲧⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲁⲥϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲁⲙⲛⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥ̅ⲛ̅ⲧ̅ ⲗⲁⲁⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲛ̄ⲕⲉⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲉⲩϩⲟⲟⲩ ⲁⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲩⲫⲩⲥⲓⲥ ⲁⲗⲗⲁ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲩⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲛ̄ⲕⲉⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲩⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲁⲥϫⲁⲥⲧⲟⲩ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲩⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲟ. ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲥ̅ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲧⲏⲣ̄ϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϣⲁⲁⲧ ⲁⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ϥ̅ϭⲱ ⲉϥⲟⲩⲟϫ. [ⲟ̅ⲃ̅] ⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲧ̅ⲛ̅ ⲧⲉϥⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ.

[1] Pour la version de Turin voir : *Concile de Nicée, Première série de documents.* Notons qu'avant le titre des *gnomes*, le papyrus de Turin, au lieu de : ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ, porte : ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ. Il est vrai qu'avant ce document se trouve dans le même manuscrit une légende *biographique* sur saint Athanase. On pouvait donc croire que ces mots ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ se rattachaient à celle-ci.

ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥ̄ⲛ̄ⲧ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ̄ϥ̄
ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ. ⲛ̄ⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉϥⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄
ⲁⲩⲝⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲥⲱⲧ̄ⲙ̄
ⲛ̄ⲥⲱϥ. ⲛⲉⲧⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲩ-
ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩ̄ⲛ̄
ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ. ϩⲓⲧ̄ⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉϩⲟⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄-
ⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩ̄ⲛ̄ ⲕⲟⲟⲩⲉ ϫⲉ ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ :

ⲡⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲉⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲛⲁϫⲓⲥⲙⲏ
ⲉⲛⲉϥⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ. ⲡⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϥⲛⲁ (sic) ϥⲛⲁϣⲟⲣⲡ̄ϥ̄
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲉⲧⲛ̄ϥ̄ϣⲱⲣ̄ⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ
ϥⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲡⲉϥⲟⲩϫⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲡⲉⲧⲡⲏⲧ ⲉⲣⲁⲧ̄ϥ̄ ⲙ̄-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲃⲟⲏⲑⲓⲁ : ϣⲟⲣ-
ⲡ̄ⲕ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲉⲧⲉⲕⲧⲉⲭⲛⲏ. ϫⲉⲕⲁⲥ
ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕϭⲓϫ. ⲡⲉ-
ⲧϣⲱⲣ̄ⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲧⲉϥⲧⲉⲭⲛⲏ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧϩⲟⲧⲉ : ⲁⲙⲁϩⲧⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲛ ⲉⲕϣⲁⲛ-
ⲣ̄ϩⲱⲃ ⲏ̄ ⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁⲣⲛⲟ[ⲟ̄ⲅ̄](ⲃⲉ) ⲁⲛ ⲡⲉ.
ⲟⲩⲛ̄ ⲡ(ⲉⲧ)ϥⲓⲡⲱⲡ ⲛϩⲉⲛⲙⲏⲥⲉ ⲉⲩⲱϣ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲛ
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϥⲥⲟⲧ̄ⲡ̄ ⲉⲡⲏ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧ ⲛ̄ⲕⲟⲧ̄ⲕ̄ ϩ̄ⲙ̄
ⲡⲉϥⲏⲓ̈. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϫⲉ ⲡⲙⲁ ⲛ̄-
ⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲣⲓⲙⲉ ⲉϫ̄ⲛ̄
ⲛⲉϥⲛⲟⲃⲉ. ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϩⲓϫ̄ⲙ̄
ⲡⲕⲁϩ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲉϫ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ.
ⲡϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ϩⲓ ⲥⲟⲡ̄ⲥ̄. ⲡⲉⲧ-
ϣⲁϫⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲩⲱϣ ⲉϥⲥⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ⲟⲩ̄ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ϫⲉ ⲁⲕⲃⲱⲕ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉϣϫⲉ
(sic) ϥⲛⲁⲃⲁⲕ (sic) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲅ̄ⲥⲟϣ̄ϥ̄ : ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲉϣⲥⲟϣ̄ϥ̄ : ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ
ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲟ ⲛ̄ⲧⲉϥⲇⲓ-

ⲙⲱⲣⲓⲁ ⲡⲉⲧⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲣ̄ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧϭⲱϣ̄ⲧ
ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲉϥⲧⲁϣⲟ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲧ-
ⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ. ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲧⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ. ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ. ⲧⲁⲓ̈ ⲇⲉ
ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁⲥⲱⲣ̄ⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϯ-
ⲛⲟⲩⲃ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲥⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲧⲉ-
ⲧⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲣⲉϥϣⲙ̄ϣⲉⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ
ⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲃ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ [ⲟ̄ⲁ̄]
ⲛ̄ⲑⲉ ⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲁⲗ. ⲧⲉⲧⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲗⲟⲟⲩ ⲉϫⲛ̄
ⲧⲉⲥⲁⲡⲉ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲑⲏⲧ. ⲁⲩⲱ
ⲧⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϥⲱ ⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲉϥⲟ ⲛ̄ϣⲕⲓⲁ.
ⲉⲥⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲁⲑⲏⲧ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉϣⲁⲩ ⲙⲉⲣⲓⲧⲥ̄ ϩⲓⲧⲙ̄
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧϩⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲧⲇⲓⲟⲓⲕⲓ-
ⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲥⲏⲓ̈. ⲡⲥⲁ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲟⲩⲏϩ
ⲛ̄ⲥⲱϥ. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲁⲓ̈ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲓⲟⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩ-
ϭⲓϫ. ⲙⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧϩⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ. ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲅⲁⲣ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉⲩϩⲁⲓ̈ ϫⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲉⲣⲉ
ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟ ⲱ̂ ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓ-
ⲥⲁⲉⲓⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲫⲟⲥ. ⲉⲧⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲩϩⲓϫⲙ̄
ⲡⲉϭⲗⲟϭ ⲙ̄ⲡϣⲱⲛⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲥⲁ̂ ⲗⲟ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ
ⲛ̄ⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϯ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲏⲧ
ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ
ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϭⲱ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ. ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱⲧⲙ̄
ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈ ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲧⲉ. ⲡⲁϣⲏⲣⲉ
ⲥⲁϩⲱⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ. ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓⲛ
ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ. ⲉⲩϩ̄ⲛ̄ ⲛ̄ϣⲕⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲱϫⲕ̄. ⲕⲛⲁ-
ⲥⲟⲩⲛ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲃⲉ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲕⲁ-
ⲑⲁⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲟ. ⲧⲉⲧϯ ⲥⲧⲏⲙ ⲉⲛⲉⲥ . . . . . [ⲟ̄ⲉ̄]ⲧⲁ-
ϣⲉⲟⲉⲓϣ . . . ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧϣⲁⲩ . . . ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲡⲥⲱ . . . ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ
ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲁⲛ. ⲟⲩ̇ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧϣⲁⲩ ⲡⲉ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲟⲩ̂

ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲧⲏⲙ ⲛ̅ⲛ̅ⲃⲁⲗ. ⲉⲩ. . . . .ϣϣ ⲛ̅ⲑⲓⲕⲱⲛ
. . . ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ϩⲓⲧ̅ⲙ̅ ⲡⲕ̅ⲣ̅ⲙⲉⲥ ⲙ̅ⲡϩⲏⲃ̅ⲥ̅. ⲡⲉⲧⲕⲟⲥⲙⲉⲓ
ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉϥⲥⲱϣ ⲙ̅ⲡⲇⲩⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ.
ϩⲉⲃ̅ⲥ̅ ⲡⲟⲩϩⲟ. ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ϩⲓⲣ. ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲥⲕⲁⲛ-
ⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲛ̅ ⲡⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲥⲭⲏⲙⲁ
ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ. ϫⲉ ⲟⲩⲙ̅ ⲡⲉⲧϭⲱϣ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲥⲱϥ.
ⲡⲁï ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϩⲱⲱⲕ
ⲛ̅ⲧⲉϥⲙⲟⲣ̅ⲧ̅. ⲉϥⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲛ̅ⲕⲟⲩï. ⲡⲉⲧ
ⲟ̂ ⲇⲉ ⲛ̅ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲥⲉⲟ̂ ⲛ̅ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲁⲣⲉ
ⲧⲉⲕϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉⲭⲣⲏⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲥⲱ
ⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲃⲱ. ⲡⲁï ⲅⲁⲣ ⲛ̅-
ⲧⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲛ̅ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲕⲛⲁⲣ̅ⲙⲁïⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲛ̅ⲑⲉ
ⲛ̅ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲛ̅ⲁⲑⲏⲧ ⲉⲕϣⲟⲃⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ̂. ⲡϩⲟⲟⲩⲧ
ⲅⲁⲣ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁï ⲛ̅ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̅-
ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̅ⲙⲁï ϣⲏⲣⲉ. ϥⲛⲁϯⲥⲃⲱ ⲛ̅-
ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲧⲉϥϣⲉⲉⲣⲉ ⲇⲉ ϥⲛⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲥ
ⲉⲡⲛⲟⲙⲟⲥ. ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̅ⲛⲉⲕ ϣⲏⲣⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲛⲉⲕϫⲓϣⲓⲡⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲕϣⲉⲉⲣⲉ
[ⲟ̅ⲥ̅] ⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲕⲙ̅ⲡϣⲁ ⲛ̅-
ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲭⲁⲣⲓⲥ. ⲥⲉⲛⲁⲣ̅ⲡⲉⲕⲙⲉⲉⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̅ⲥ̅
ϩⲁϩⲧ̅ⲙ̅ ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ϥⲙⲉ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲏ. ⲙⲁⲣⲉⲥⲧ̅ⲛ̅ⲧⲱⲛ̅ⲥ̅
ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁⲉϣϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲁⲛⲁï ⲛ̅ⲧⲙⲁⲁⲩ
ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛ̅ⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲣⲓⲧ̅ⲥ̅ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲥϩⲃⲏⲩⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲁϥϭⲟⲓⲗⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲙ̅-
ⲙⲉⲣⲓⲧ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲁⲅⲉⲛⲉⲧⲟⲥ. ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲡⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ
ϩⲱⲱⲥ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ϫⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲁⲩⲱ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ
ⲛ̅ⲧⲟⲥ ⲁⲥϫⲡⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲧ(ⲁϥⲡⲗⲁⲥ)ⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ
ⲙ̅ⲡⲉϥ . . . . . ϫⲉ ⲁⲥⲙⲁⲥⲧ̅ϥ̅ (ⲛ̅ϭⲓ) ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲟⲩⲧⲉ

ⲛ̅ⲧⲟⲥ ϩⲱⲱⲥ ⲙ̅ⲡⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲛ̅ⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲧⲉⲛⲓⲁ. ⲉⲁⲥ-
ⲙⲓⲥⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲛ̅ⲧ(ⲟϥ) ⲁϥϩⲁ-
ⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲁϩⲟ ⲉϥⲧⲁⲓ̈ⲏⲩ. ⲙ̅ⲡⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ
ⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ ⲛ̅ϩⲟⲟⲩⲧ ⲛ̅ϣⲙ̅ⲙⲟ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲣⲱ
ⲁⲥϣⲧⲟⲣⲧ̅ⲣ̅ ⲛ̅ⲧⲉⲣⲉⲥⲥⲱⲧ̅ⲙ̅ ⲉⲧⲉⲥⲙⲏ ⲛ̅ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅ-
ⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲛ̅ⲧⲟⲥ ⲛⲉⲥⲟⲩⲱⲙ ⲁⲛ ϩⲱⲥ ⲉⲥⲥⲁⲛ̅ϣ̅ ⲛ̅-
ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲁⲥⲟⲩⲱⲙ ⲛ̅ϭⲓ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲉⲧⲃⲉ
ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛ̅ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ. ϫⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲥⲙⲟⲩ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̅-
ⲡⲉⲥⲟⲩⲟⲉⲓϣ. ⲛⲉⲥⲥⲟⲟⲩⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲥⲕⲱⲕⲁϩⲏⲩ ⲙ̅-
ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲥ. [ⲟ̅ⲍ̅] ⲟⲩⲧⲉ ⲣⲱ ⲙⲉⲥⲕⲁ ⲛⲉⲥϭⲓϫ. ⲉⲣ̅
ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉⲥⲡⲗⲁⲉⲓⲛ ⲉⲛⲉϩ.[1] ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲁⲡⲟ-
ⲗⲁⲩⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ ⲛ̅ⲧⲉⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲛⲉϩ.
ⲛⲉⲥⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲉⲥⲏⲓ̈ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ. ⲉⲩⲇⲓⲁ-
ⲕⲟⲛⲉⲓ ⲛⲁⲥ ϩⲓⲧ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲥ. ⲉⲥϣⲁⲛ
ⲛⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲟⲥ. ⲛⲉⲙⲉⲥϭ̅ⲙ̅ϭⲟⲙ ⲉⲧⲁⲟⲩⲉ ⲗⲁⲁⲩ
ⲛ̅ϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ. ⲛ̅ⲥⲁ ⲡⲉⲥϩⲱⲃ ⲙ̅ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ
ⲁⲥⲧⲁⲣⲕⲟⲥ ⲉⲧ̅ⲙ̅ⲧⲣⲉⲥⲧⲁⲙⲟⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ⲟⲩⲱ ⲉⲡⲁ-
ⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲉ. ⲛⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉ ϩⲓ ⲡⲉⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅. ⲉⲣⲉ
ⲡⲉⲥϩⲟ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲥϩⲏⲧ ϭⲱϣ̅ⲧ̅ ⲙ̅ⲙⲁⲛ̅ϣ̅ⲁ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ
ⲛⲉⲥϣⲗⲏⲗ ⲁϫ̅ⲛ̅ ⲱϫ̅ⲛ̅. ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲥⲛⲏⲩ ⲇⲉ ⲉⲡⲉⲓⲑⲩ-
ⲙⲉⲓ ⲉϣⲁϫⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲉⲥⲁⲛⲓⲭⲉ ⲉϣⲁϫⲉ
ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ. ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲏⲩ ⲛ̅ϩⲁϩ ⲛ̅ⲥⲟⲛ. ⲉⲩⲑⲉ-
ⲱⲣⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ. ⲉⲩⲣ̅ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛ̅ⲧⲉⲥⲡⲟ-
ⲗⲉϯⲁ. ⲉⲥⲛ̅ⲕⲟⲧ̅ⲕ̅ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉⲭⲣⲏⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲡϩⲓⲛⲏⲃ
ⲙ̅ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ⲉⲥϯ ⲙ̅ⲧⲟⲛ ⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲥⲱⲙⲁ. ⲟⲩⲧⲉ
ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡⲉⲥ ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲥⲕⲱⲕⲁϩⲏⲩ ⲉⲛⲉϩ[2]. ⲉⲥϣⲁⲛ ⲛⲟⲩ
ⲅⲁⲣ ⲉⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̅ⲟⲩϣⲧⲏⲛ. ⲛⲉϣⲁⲥϣⲧⲁⲙ ⲛ̅ⲛⲉⲥⲃⲁⲗ
ⲡⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁϣⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲧⲉⲥϩⲁⲅⲛⲓⲁ. ⲙ̅ⲡⲉϥϣⲱⲡⲉ

[1] Conf. *De Virginitate*, p. 116.

[2] Conf. saint Athanase, *De Virginitate*, t. II, p. 116.

ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲛⲉⲥⲟ̂ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁ-
ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲛⲉⲥ[ⲟ̄ⲛ̄]-
ⲟⲩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ
ⲅⲁⲣ ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲥⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲧⲏⲣ̄ϥ̄. ⲙ̄ⲡⲉϥϭ̄ⲛ̄ ⲡⲉ-
ⲧⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁ̈ⲓ ⲁϥⲥⲟⲧⲡ̄ⲥ̄ ⲛⲁϥ ⲉⲩⲙⲁⲁⲩ.
ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲣ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲙⲁⲣⲉⲥ
ⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛ̄ⲥ̄ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲧⲁ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲙⲉ. ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ
ϫⲉ ⲧⲥⲱⲛⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉ-
ⲛⲟⲥ ⲉⲙⲉⲥⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ϣⲁⲣⲟⲩϩⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ. ⲙ̄ⲛ̄ϭⲟⲙ
ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣ̄ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ
ⲡⲣⲟⲥ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ. ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉϫⲓϩⲁ̈ⲓ. ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲣⲟⲥ
ⲛ̄ⲧⲉⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ. ⲛ̄ⲧⲉⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉϫⲓϩⲁ̈ⲓ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲥⲓⲟ
ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲛⲏⲃ. ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉϩⲉ ⲉⲧⲟⲩⲗⲁⲙⲡⲁⲥ
ⲉⲁⲥϫⲉⲛⲁ. ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ
ⲣⲱ ⲙⲉⲩⲉⲓⲁ ⲡⲉⲩϩⲟ[1]. ⲧⲉⲩϣⲟⲣⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲡⲟⲩⲇⲏ
ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ (ⲡⲉ) ϥⲓ ⲡϫⲱⲱⲙ(ⲉ) ⲛ̄ⲥⲉⲱϣ[2]. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲣ̄
ϩⲱⲃ ⲛ̄ϭⲓϫ ϫⲓⲛ ϫ̄ⲡ̄ⲥ̄ⲛ̄ⲧⲉ ϣⲁ ϫ̄ⲡ̄ⲯⲓⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ
ⲉⲧⲡⲉ.[3] ⲧⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣ̄ⲥ̄ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ-
ϩⲓⲧ̄ⲙ̄ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲁⲙⲉⲗⲉⲓ. ⲉⲧⲁⲛⲁⲅ-
ⲛⲱⲥⲓⲥ. ⲛ̄ⲥ̄ⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲁⲛ ⲉⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ.
ⲟⲩ̂ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱϩ̄ⲧ̄ ϩⲁⲧ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲣⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ̂
ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ϩⲁⲧ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ
ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲁ̈ⲓ. ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥϩⲟⲓⲧⲉ ⲟ̂ ⲛ̄ⲗⲁⲩⲉⲓⲗⲁⲩⲁⲛ.
[ⲟ̄ⲑ̄] ⲛⲉⲥⲡⲁⲑⲟⲥ ⲟ̂ ⲙ̄ⲙⲓⲛⲉⲙⲓⲛⲉ. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲁⲩ ⲛ̄-
ⲑ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲡⲉ ⲡⲗⲩⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲟⲣ̄ⲧ. ⲧⲉⲧϫⲱϭⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥ-
ϩ̄ⲃ̄ⲥⲱ. ⲧⲉⲥⲯⲩⲭⲏ ⲕⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁ ⲟⲩϭⲟⲟⲩⲛⲉ. ⲟⲩⲙⲟ-
ⲛⲁⲭⲏ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲏ. ⲙⲉⲥϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲡⲧⲏⲣ̄ϥ̄.

[1] Conf. *De Virginitate*, p. 116.
[2] Conf. *De Virginitate*, p. 116.
[3] Conf. *De Virginitate*, p. 116 et 117.

ⲧⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲥ. ϣⲁⲥⲥⲱⲃⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲓϩⲉⲣϣⲓⲣⲉ.
ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲧⲁ
ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ ⲧⲁⲁϥ ⲉⲛⲓⲇⲱⲗⲟⲛ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄-
ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲩ† ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϩⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ.
ⲡⲣⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ̄
ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲛⲁϭⲱϣ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲁⲣⲕⲁⲣⲓⲧⲏⲥ. ⲡⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ̄ⲥ̄ ⲥⲟⲧ̄ⲡ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲥⲟⲧ̄ⲡ̄ ⲉⲡⲛⲟⲩⲃ ϩⲛ̄
ⲑⲩⲗⲏ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲥⲟⲧ̄ⲡ̄ ⲉⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ
ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲉⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲥ
ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲥⲟϭ ⲧⲉ.
ⲟⲩ̂ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲥⲥⲉⲩϩ ⲛⲟⲩⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ.
ⲏ̄ ⲁϣ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲙⲟⲩϩ ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲁⲓⲃⲉ ⲛ̄ϩⲟⲓⲧⲉ.
ⲉⲥϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛ̄ⲅ̄ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲡⲙⲁ
ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲡⲉ ⲡⲁϩⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲯⲩⲭⲏ.
ⲛⲉⲧⲕⲏⲕⲁϩⲏⲩ ⲉⲥϣⲁⲛ† ϩⲓⲱⲟⲩ. ⲁⲥⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁⲥ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲁϩⲟ. ⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ϣⲁⲩ ⲧⲏⲣ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲧⲉ
ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ [ⲡ̄]ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲙⲉⲥ. . . ⲥⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ
. . . ⲗⲟⲩ . . . . . ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲙⲉϩ
ϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲧ̄ⲃ̄ⲃⲟ ⲧⲉ ⲧⲛⲏⲥ-
ⲧⲓⲁ. ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲣⲟⲫⲏ ⲛⲁⲧⲁϣⲉ ⲛⲉϥϣⲱ-
ⲛⲉ. ⲥⲁϩⲱϣⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.
ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϭⲱϣ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲉⲧⲉⲟⲩⲛ̄ⲧ̄ⲥ̄ϩⲁï. ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ-
ⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϩⲱⲥ ϣⲁⲁⲣ̄ⲡⲉ. ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲉⲥⲙⲟⲟϣⲉ
ⲙ̄ⲙⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲁⲛ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ
ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ. ⲉⲥϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ-
ⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ ⲉⲟⲩⲛ̄ⲧ̄ϥ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲁⲧϣⲁⲩ ⲁⲩⲱ
ⲟⲩϩⲁⲧ̄ⲃ̄ϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ. ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲉ ⲛⲁⲁⲛⲓϫⲉ ⲉϫⲉ
ⲡⲉϥⲥⲟⲩⲟ ⲉϫ̀ⲛ̄ ⲟⲩⲡⲉⲧⲣⲁ. ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲛ̄ϥ̄-
ⲛⲁⲣⲱⲧ ⲁⲛ. ⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲙⲛ̄ ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁ† ⲙ̄ⲡⲉϥⲥ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲙⲁ

ⲛ̅ϩⲉⲛⲡⲟⲣⲛⲏ. ⲛ̅ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϥ ⲁⲛ. ⲕⲁⲛ ⲉⲁϥ-
ϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ. ⲉϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲁ ⲡⲥⲁϩⲟⲩ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁ-
ⲑⲏⲧ ϯⲥⲟ ⲉϯ ⲛ̅ⲧⲉϥϣⲧⲏⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲏ. ϣⲁϥϯ ⲇⲉ
ⲛⲁⲥ ⲙ̅ⲡⲉϥⲥ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩ̂ ⲡⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ϩ̅ⲛ̅
ⲛⲉϭⲣⲱⲱϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉϭⲣⲟϭ ⲙ̅ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ. ⲡⲁⲑⲏⲧ
ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲉϥⲥⲏϣ ⲛ̅ⲛⲁϩⲣⲁϥ. ϣϣⲉ ⲉⲥⲁⲛ̅ϣ̅ ⲛ̅ⲛⲉⲕ-
ϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲁⲩⲱ ϣϣⲉ ⲉϯⲥⲟ ⲉⲡⲉⲕⲥ̅ⲡ̅ⲣ̅ⲙⲁ. ϯⲥⲟ
ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. [ⲡ̅ⲁ̅] ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲅ̅ϯⲥⲟ ⲉⲧ̅ⲙ̅ϫⲁϩⲙⲉⲕ.
ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲁϩⲣⲟϥ ϥϭⲱϣ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲥⲁ ⲕⲉⲥϩⲓⲙⲉ.
ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲅⲁⲣ ϭⲱϣ̅ⲧ̅. ⲉⲟⲩⲛ̅ⲧ̅ϥ̅ ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲡⲉϥ ⲛⲟⲃⲉ
ⲕⲏⲃ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲛ̅-
ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲧⲣⲉϥϭⲱϣ̅ⲧ̅ ϫⲉ ⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲡⲉ. ⲙ̅ⲛ̅
ⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ϭⲉ ⲡⲉϫⲁϥ. ⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲉⲣⲟ ⲙ̅-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϩⲱ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲉⲕⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉⲥⲉⲓⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲛⲉϩⲓⲟ-
ⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ⲛⲁⲙ̅-
ⲧⲟⲛ ⲛ̅ϩⲏⲧ ⲉϩⲣⲁï ⲉϫⲱⲥ ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲙⲛ̅ ⲡⲉⲧⲛⲁϭⲱϣ̅ⲧ̅
ⲛ̅ⲥⲱⲥ ϩⲱⲱⲥ. ϩ̅ⲙ̅ ⲡϣⲓ ⲉⲧ̅ⲕ̅ⲛⲁϣⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲩⲛⲁϣⲓ
ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛⲁⲕ ϩⲱⲱⲕ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ. ⲕⲁⲧⲁ
ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϣⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ. ϥⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉϩ̅ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲧ̅ⲃ̅ⲃⲟ ⲛ̅ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ
ⲛⲁϣ̅ⲙ̅ϣⲉ ⲛⲁϥ. ⲡⲉⲧϣ̅ⲙ̅ϣⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ
ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲛⲁϣ̅ⲙ̅ϣⲉ ⲛⲁϥ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ. ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙ̅ⲧⲟⲛ
ⲛ̅ϩⲏⲧ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲱⲛ̅ϩ̅ ⲙ̅ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̅ⲧ̅ϥ̅ ϩ̅ⲛ̅
ϣⲉⲉⲣⲉ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲉ ⲉⲩⲟⲩⲟϫ ⲉϣⲱⲛⲉ ⲉⲩⲟⲩⲟϫ ⲉⲩⲟ̂
ⲛ̅ϫⲱⲱⲣⲉ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ̅ϩ̅ⲙ̅ϩⲁⲗ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲁⲩ
ⲛⲁϥ. ⲧⲉⲡ ⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲉϩ̅ⲛ̅ ⲙⲁⲛ̅ⲥ̅ⲱ
ⲁⲛ. ⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧϭⲓⲛⲥⲱⲧ̅ⲙ̅ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ. ⲁⲩⲱ
ϩ̅ⲙ̅ [ⲡ̅ⲃ̅] ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϩⲗ̅ⲗⲟ ⲥⲉⲛⲁⲥ̀ⲁ̀ⲥⲱⲁ̀ⲕ
ϩ̅ⲛ̅ ⲛ̅ϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲣ (sic) ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲣϩⲗⲗⲟ
ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲉ. ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ϣⲁⲣⲁϩⲉ ⲇⲉ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ϩ̅ⲙ̅ ⲡϭⲟⲗ.

ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲉϥϯⲓⲥⲛ̄ϣⲉⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ϫⲉ
ⲙ̄ⲡⲟⲩϭⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ
ⲉⲧⲛⲁⲣ̄ⲁⲧⲛⲟⲃⲉ. ⲉϥⲛⲁ ⲣ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲉ. ⲙ̄ⲡⲟⲩⲣ̄ⲁⲧ-
ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲉ. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉϥ-
ϫⲓϭⲟⲗ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ. ⲙ̄ⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ
ⲛ̄ⲭⲣⲏⲥϯⲁⲛⲟⲥ ⲛⲁϫⲓϭⲟⲗ. ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ-
ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲧⲉ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲛ̄ϥⲙ̄ⲡϣⲁ ⲁⲛ
ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓϭⲟⲗ.
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩϫⲓ-
ϭⲟⲗ. ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲧⲉ ⲧⲧⲟⲗⲙⲏⲣⲓⲁ. ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉϫⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲉⲩⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲱϩ. ϩⲓ ⲙⲟⲥⲧⲉ.
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲙⲁïⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄-
ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ̄ ⲁⲛ. ⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲉⲩⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙⲉⲣⲓⲧⲛ̄. ⲟⲩⲟⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧ-
ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲣ̄ ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛ̄-
ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ. ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲁⲁϥ. ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲩⲇⲟⲛⲏ ϩ̄ⲙ̄
ⲡⲡⲁⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥ-
[ⲡ̄ⲅ̄]ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲉⲣⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ
ⲉϥⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲁⲙⲉⲣⲓⲧϥ̄. ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲃⲟⲧⲉ
ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲕⲧⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲉϥϭⲉⲡⲗⲟⲓϭⲉ ϫⲉ ⲛ̄ϯⲙ̄ⲡϣⲁ ⲁⲛ.
(ⲡⲉ)ⲧⲛ̄ϥ̄ ⲉⲓⲣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲛ̄ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ.
ϥⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲛⲏϣⲉ. ⲟⲩ̄ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲉ.
ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡⲱϣ ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ. ⲡⲉⲧ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄
ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. ⲉϥⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲁ
ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲡⲉⲧⲛ̄ϥ̄ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲑⲉⲛ-
ⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲧⲣⲉϥ-
ϫⲓⲧϥ̄. ⲡⲉⲧ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ ϥⲛⲁϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏ-

ⲥⲓⲁ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ϩⲟⲧⲉ. ⲛⲁⲗⲩⲡⲉⲓ ⲉⲩϣⲁⲛ†ⲁⲗⲁⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉϥⲃⲱⲕ. ⲡⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥⲣ̄ϩⲁⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥϫⲓⲥⲙⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲣ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϥⲛⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉϥⲕⲏⲃ. ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ̄ϩⲁⲉ ⲇⲉ. ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ. ⲁϥⲣ̄ϩⲁⲉ ⲉⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ϣϣⲉ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉϥⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲛ̄ϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲛ̄ⲧϥ̄ ⲱⲛ̄ϩ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲡⲉⲧϫⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ [ⲡ̄ⲇ̄] ⲟⲩϫⲱϩⲙ̄ ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲏ̄ ⲉϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ϥϩⲟⲟⲩ ⲉⲡⲉⲧⲙ̄ⲡⲉϥϫⲓⲧϥ̄. ⲙⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲓ̈ ϣⲁⲣⲉ ϩⲱⲧⲃ̄ ϣⲱⲡⲉ. ⲡⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲫⲩⲥⲓⲥ. ⲡⲥⲟⲛ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ (sic). ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲓⲱ̂ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ϣⲁϥϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲉⲣⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲣⲏⲥ†ⲁⲛⲟⲥ. ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲉⲟⲩⲱϣ. ⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲅⲁⲣ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡⲉ ⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲙⲛ̄ ⲁⲅⲁⲡⲏ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲛⲁϫⲓⲃⲉⲕⲉ. ⲡⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ (ϥ)ⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲗ(ⲟⲙ) ⲛⲁⲧϩⲱϭ̄ⲃ̄. ⲛ̄ⲁϣⲛ̄ϩⲉ ⲛ̄ϥⲛⲁ(ⲣ̄)ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ(ϥ) ⲁⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛ(ⲓⲙ) ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ. ⲉⲣⲉ ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲭⲣⲏⲙⲁ. ⲡⲣⲉϥⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲅⲁⲣ ϣⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲩⲛ̄ⲱⲣ̄ϣ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩϣⲓⲡⲉ ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲣⲏⲥ†ⲁⲛⲟⲥ ⲉⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϣⲧⲏⲛ ⲥ̄ⲛ̄ⲧⲉ. . . . .

(La suite à un prochain cahier.)

ÉTUDES SUMÉRIENNES.

PREMIER ARTICLE.

SUMÉRIEN OU ACCADIEN?

PAR M. J. OPPERT.

I.

Au début des études sur les cunéiformes assyriennes, on avait généralement, sans discussion aucune, admis que les habitants sémitiques de la Mésopotamie avaient inventé l'écriture qui devait rendre leur idiome. Le 20 octobre 1854, j'établis, dans un article de l'*Athenæum français*, que cette supposition, regardée alors comme un axiome, ne pouvait être admise. Je démontrai que, les mêmes caractères hiéroglyphiques exprimant, dans cinq langues différentes, les mêmes notions et les mêmes syllabes, une seule de ces notions devait avoir créé le système. La comparaison des mots qui exprimaient ces notions excluait la nature sémitique du peuple inventeur et désignait d'une façon certaine une origine *touranienne*. Quel était le nom à donner à ce

peuple représentant une antique civilisation? Je proposai alors, faute de mieux, d'appeler l'idiome *casdo-scythique* ou *casdéen*, du mot hébreu *Kasdim*, la Chaldée; le nom proposé était, je l'avoue, assez mal choisi. Aussi n'y eut-il qu'un seul savant qui s'en servît. M. Rawlinson proposa le mot *chamitique* qu'il changea plus tard contre celui de *chaldéen* ou de *proto-chaldéen;* ne discutons pas la valeur de ces termes que le grand savant britannique emploie encore, et avec lui quelques autres savants anglais.

Au mois de juillet 1855, j'eus, pour la seule fois de ma vie, l'heureuse occasion de rencontrer Hincks. Il rejeta, non sans raison, les termes de *casdo-scythique* et de *chaldéen*. Il proposa l'expression d'*accadien*, et se fonda sur la considération suivante : Tous les rois de la Mésopotamie se servent, après leur titre principal, du titre subsidiaire de roi des *Sumers* et des *Accads* ou de *Sumer* et d'*Accad :* il pourrait donc être bien probable que l'un des deux peuples fût l'inventeur de l'écriture; Hincks proposa celui d'*Accad*, parce que ce nom figure dans la Bible.

Le nom se recommandait en effet par sa facile prononciation; il n'offrait pas, au surplus, l'inconvénient d'une appellation inconnue de tout le monde. Aussi, quelques savants s'en accommodèrent et s'en servirent dans leurs écrits sans parti pris et sans s'engager dans une discussion quelconque. J'avais déjà, en 1855, découvert au Musée britannique

la série des suffixes possessifs, publiés depuis dans mon *Expédition en Mésopotamie*. En 1869, j'exposai les principes de cette langue antique au Congrès des Orientalistes à Kiel. A la fin de 1872, je fis à la Société asiatique de Paris une esquisse de tout le système grammatical de la langue que je nomme *sumérienne*.

Mon savant ami M. F. Lenormant s'était de son côté occupé des principes de cet idiome, dans un livre qu'il intitula *Études accadiennes*. Il eut la gracieuseté de me le dédier en des termes dont je ne puis être que reconnaissant, car les recherches qu'il y a faites ne font qu'honorer l'auteur et celui à qui il a eu la bienveillance de les adresser. Il avait *sans arrière-pensée* choisi le nom proposé par Hincks, au point même qu'il ne crut pas nécessaire de se préoccuper de cette appellation d'*accadien*. Cela résulte de la note finale du second fascicule, publié après mon exposé à la Société asiatique, et où j'avais donné les raisons[1] pour lesquelles j'acceptais comme seul nom vrai de l'idiome celui de *sumérien*.

Cette note, empreinte d'une courtoisie mêlée de surprise, doit être reproduite textuellement[2] :

« P. S. Je n'avais pas cru qu'il fût nécessaire d'entrer ici en explication sur le nom d'*accadien*, donné

[1] L'exposition de ces raisons qui forment la base de toute cette discussion est comprise dans une *demi-page*, 18 lignes, auxquelles M. Lenormant a opposé trente-cinq grandes pages in-quarto.

[2] *Lettres assyriologiques* (seconde série), *Études accadiennes*, t. I, 1re partie, par F. Lenormant (Paris, 1873).

à la langue qui fait l'objet de nos recherches, voyant ce nom généralement adopté à la suite de Hincks[1]. Mais M. Oppert vient d'en contester d'une manière absolue l'exactitude, dans son cours au Collége de France[2]. Il veut donner à cet idiome le nom de langue *sumérienne*, soutenant qu'il était propre au peuple de *Soumer* et non à celui d'Accad. Toute opinion de M. Oppert mérite une sérieuse attention et a dans la science un poids considérable. Il n'est donc plus possible, après la contestation qu'il a élevée, de maintenir le nom d'*accadien* sans le justifier. C'est ce que j'essayerai de faire en tête du troisième et dernier fascicule de ce volume[3]. J'y examinerai avec développement cette question du nom à donner à la langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme anarienne, j'y discuterai les arguments de M. Oppert, et je m'efforcerai d'y montrer pourquoi je conserve encore l'appellation d'*accadien*, inventée par Hincks et admise par toute l'école anglaise[4]. »

Paris, 26 décembre 1872.

M. F. Lenormant avait donc promis d'examiner

[1] Comment? et les mots *casdo-scythique*, *casdéen*, *touranien*, *chamitique*, *proto-chaldéen*?

[2] C'est dans la séance de la *Société asiatique* du 8 novembre 1872 que j'avais donné une esquisse de la grammaire sumérienne; mais j'ai employé ce nom dès 1868.

[3] C'est pourtant par là que M. Lenormant aurait dû commencer ses *études accadiennes*.

[4] Cela est complétement inexact, d'ailleurs on ne s'en servait que comme d'un nom, sans vouloir en prouver la justesse : ce qui est bien différent.

la question de l'appellation de l'idiome que j'avais posée pour la première fois, mais sur laquelle il avait cru superflu d'insister. Pour la première fois aussi, il a essayé d'avancer quelques raisons pour soutenir la justesse du nom d'*accadien;* il a exécuté son projet dans des termes qui pourraient me paraître trop flatteurs. Cependant, je ne crois pas qu'il ait ébranlé ou même entamé une seule de mes raisons directes en faveur du nom de *sumérien*, et je ne pense pas que toute son argumentation puisse démontrer qu'il y ait, pour le terme d'*accadien*, même un commencement de preuve.

L'article de M. Lenormant, quoique plein d'urbanité dans la forme, n'en révèle pas moins un certain parti pris que la discussion sur le vrai nom d'une langue si peu connue n'aurait guère comporté. La tendance à écarter, par des négations imprudentes, et par des hypothèses arbitraires, les faits avérés et admis jusque-là par tout le monde, pourrait avoir séduit quelques personnes, moins instruites et moins autorisées que ne l'est sûrement mon savant ami. Je crois donc nécessaire de développer, de mon côté, mes raisons, et d'invoquer comme juge le lecteur impartial et désintéressé.

Je puis dire que je n'aurais aucun intérêt à ne pas accepter le nom d'*accadien*, si l'on était en mesure de m'en démontrer la justesse.

Je ne demande qu'à voir des preuves.

Je dois d'abord rendre à César ce qui est à César; la remarque de Hincks m'a mis sur la voie de la

vérité. En examinant l'hypothèse un peu fantaisiste du savant irlandais, je vis qu'il y avait lieu d'en tirer parti. Seulement, si l'une des deux nations peut être regardée comme inventrice des caractères cunéiformes, ce doit être celle de Sumer et non pas celle d'Accad.

Voici en abrégé les arguments, selon moi irrécusables, en faveur du nom de *sumérien* :

I. Les rois touraniens qui ont créé le titre de roi des Sumers et des Accads ont, dans leurs inscriptions, mis en premier lieu le nom de *Sumer*, ce qu'ils n'auraient pas fait s'ils avaient été des Accadiens.

II. Le mot *Sumer* n'est autre que le nom touranien lui-même du pays de l'Assyrie. Ce nom appartient à une contrée restreinte et fut étendu à tout le pays, comme cela s'est fait pour celui d'*Assur*. Le nom sémitique d'*Assur* a supplanté le nom touranien de *Sumer*, et cela explique la disparition de ce dernier.

III. Les monarques touraniens, écrivant en langue touranienne, expriment le nom de *Sumer* par les caractères KI. EN. GI, ce qui veut dire « pays du maître vrai ». Le nom d'*Accad* est exprimé par un signe très-compliqué, , appartenant à la classe des caractères spéciaux indiquant divers pays.

IV. Les monarques sémitiques de Babylone et de Ninive n'ont pas accepté (chose presque unique dans l'histoire des inscriptions cunéiformes) l'idéo-

gramme composé des trois caractères cités ci-dessus. Les Sémites ont créé un idéogramme nouveau, combiné des trois signes [signes cunéiformes], dont le premier ne signifie que « pays », dont le second désigne « langue », et dont le troisième, signe syllabique, KU, exprime entre autres les idées « d'adoration » et de « vaticination ». Pour les Assyriens, le mot *Sumer* s'identifiait uniquement avec l'idée d'une langue, et spécialement avec celle de la « langue sacrée ». C'est également la seule fois que le nom d'une *langue* sert pour la dénomination d'un peuple. La conclusion forcée de ce qui précède est que, pour les rois touraniens, Sumer était le nom de leur propre peuple, et pour les Assyriens, le sumérien était la langue sacrée.

Voici maintenant des indices indirects qui, comme tous les indices en procédure, ne démontrent quelque chose qu'à la condition de n'être pas isolés :

I. Dans le texte de la Genèse (x, 10), Accad est nommé parmi les quatre villes du pays du Sennaar où la puissance du peuple de Nemrod prit naissance.

Ces quatre villes sont : Babel, Erech, Accad, Chalanné. Nous savons avec certitude que Babel, Erech, Chalanné et Sennaar étaient les expressions sémitiques équivalentes aux noms de *Kaanra*, *Utki*, *Sislab* et *Kaldi;* il est donc à supposer que le mot *Accad* est, lui aussi, un terme sémitique équivalent probablement au mot touranien *Urtu*. (Voir *B. M.*

t. II, pl. I, fig. 48.) Cette considération exclurait le touranisme d'*Accad*.

II. Accad est sûrement un terme indiquant un pays plus méridional, attendu que, dans les inscriptions comme dans la Genèse, il fait partie de la Chaldée. La civilisation antique est venue d'un pays du Nord, de la première patrie des inventeurs de l'écriture anarienne.

III. Dans un seul passage, le pays d'*Ararat* (l'Arménie) est exprimé par le signe qui indique généralement Accad. Le nom d'*Ararat*, trouvé dans la Bible, est un nom incontestablement sémitique et seulement employé par les nations de la souche de Sem. Si donc le double emploi du signe peut militer en faveur d'une origine septentrionale d'*Accad*, il pourrait également, et avec la même force, démontrer la provenance méridionale d'*Ararat*. Mais si l'on veut insister sur cette équivalence, elle ne prouverait que l'origine commune d'*Accad* et d'*Ararat*, c'est-à-dire le sémitisme des deux.

IV. Voici maintenant une preuve directe : des textes visés comme « textes accadiens » sont écrits en langue assyrienne.

Les indices viennent encore renforcer les preuves directes, quoique du sémitisme d'Accad il ne s'ensuivrait pas rigoureusement le touranisme de Sumer.

J'insiste d'autant plus sur l'insuffisance d'une pareille démonstration, que justement l'argument principal de M. Lenormant réside dans ses efforts pour prouver le sémitisme de Sumer, d'où indirecte-

ment il veut conclure au touranisme d'Accad. Nous reviendrons, du reste, sur cette question, après avoir soumis au public savant les objections faites contre l'adoption du nom de *Sumérien*.

II.

M. Lenormant veut établir le sémitisme des rois que je prétends être étrangers à la race de Sem[1]. Si, en effet, on prouve le sémitisme de ces monarques antiques, on aura également démontré celui de Sumer. L'origine ressort de deux éléments, de la *langue* dont se servent les rois, et de leurs noms propres. La langue est touranienne, cela n'est pas contesté; des monarques de race assyrienne se servant d'une langue étrangère à l'exclusion de toute autre, ce serait déjà en soi-même invraisemblable, possible cependant. Mais des personnages portant, presque sans exception, des noms inconnus à leur langue, ce serait un fait pleinement inadmissible. Voyons les noms de ces monarques.

Le premier de tous ces rois est tellement peu assyrien, que, jusqu'ici, on n'a pu trouver la prononciation de son nom; on le nomme *Orcham;* il a pu se nommer *Urbagas*, peut-être même *'Rabagas*.

[1] Dans les derniers temps, M. Lenormant a modifié de beaucoup ses vues sur le sémitisme de ces rois : il remplace donc ses opinions par une nouvelle thèse, le sémitisme du *titre* de roi des Sumers et d'Accad. Nous reviendrons sur cet expédient gratuit. Le roi Hammourabi se chargera de la défense de l'antiquité du titre.

Son fils *Sulgi* n'est pas plus heureux que son père, et rappelle, comme lui, les généraux russes du *Don Juan* de lord Byron, qui seraient très-célèbres si l'on pouvait prononcer leurs noms. D'autres se nomment *Mesa-arri-unmé*, *Kamua*, *Kudurmapuk*, *Kudurnakhunti* (noms sûrement susiens), *Zabum*, *Isbierra*, *Gangunum*, *Simtisilhak*, *Ammedikaga*, *Kurigalzu*, *Nammaspiḥu*, *Ulampuryas*, *Utziruttas*, *Mélisihu*, *Purnapuryas*, *Ulamharbat*, *Mélihali*, *Mélisumu*, *Mélisibarru*, *Nimgiradas*, *Kadarpuryas*, *Kadarkit*, *Nazinihu*, *Nazipuryas*, *Sagaraktiyas*. Un seul, *Hammurabi*, dont M. de Longpérier me fit jadis faire au Louvre la connaissance, et qu'il faut continuer de nommer *Hammurabi*[1], a laissé une inscription assyrienne en dehors d'autres textes sumériens. Il existe en même temps une inscription assyrienne portant le nom de *Sulgi*, sur laquelle M. Lenormant a écrit; mais, de l'avis de tous, elle est du temps assyrien, et d'un roi *Sariśkin* ou *Edilkin*, et non pas du roi antique *Śulgi*.

Il reste encore une autre catégorie de noms royaux, que, jusqu'ici, on a lus par les équivalents sémitiques, sans y avoir le moindre droit. Ce sont tous les noms composés de noms divins, qu'on a prononcés à l'*assyrienne*, quoique les autres éléments des noms ne fussent pas *sémitiques*. Ainsi, le nom du dieu *Lune* a été prononcé *Sin*, et on a lu *Irsu-Sin*, *Sin-Sada*, *Zikar-Sin*, et autres. J'ai commis également cette erreur, comme d'autres; mais le nom

[1] Cela est prouvé par la leçon *rabī*, *ra-bi-i*.

que j'avais lu *Zikar-Sin* «serviteur de la lune», se trouve écrit *Riev Aku*, en indiquant par *aku* la prononciation du nom du dieu *Lunus* en sumérien.

L'idéogramme «serviteur», que j'avais cru pouvoir énoncer par le mot assyrien *zikar*, se trouve être *Riev* ou *Riv;* donc ma prononciation, fondée sur l'assyrisme supposé du nom, était erronée. Il en est de même de la plupart des noms royaux dont on n'a pas d'inscription sémitique; le sémitisme d'*Ismédagan* et l'analogie suggérée par moi entre *Ismédagan* et *Ismaël* deviennent incertains, quoique le roi du xxe siècle puisse déjà être Sémite.

C'est surtout le nom prétendu de *Zikar-Sin* qui s'impose à nous d'une manière irrésistible.

M. Smith, dans un petit écrit sur les noms des rois qu'il n'appelle ni sumériens, ni accadiens, mais touraniens, a prouvé que ce roi se nommait, dans sa langue maternelle, *Riem-Akum*, *Riev-Akum*, *Eri-Akuv*, *Eri-Aku;* effectivement le nom du dieu *Aku* se trouve identifié à *Sin* (*B. M.* t. II, pl. XLVIII, l. 48). Le nom royal que nous avons cru lire sémitiquement *Zikar-Sin* se prononce donc, dans sa langue, *Eri-Aku*, qui veut toujours dire *serviteur de Sin*. Ce roi était fils de *Kudurmabug*, habitant d'*Emutbala* (*B. M.* t. I, pl. V, n° 16, l. 10), de la Susiane.

Ce roi se nomme toujours «roi de *Larśa*» (Senkereh), et il fit faire de grandes constructions à *Ur* (Mugheïr). Son père, *Kudurmabug*, se nomme lui-même «habitant de l'Ouest».

Nous sommes heureux de pouvoir accéder à l'im-

portante identification faite par M. F. Lenormant d'*Eri Aku* avec le nom d'*Arioch* de la Genèse (XIV, 1).

Ce rapprochement, qui a la valeur d'une découverte réelle[1], fixe l'époque de ces *rois* vers les temps d'*Abraham*. Dans le passage de la Bible est mentionnée la fameuse *Confédération de Amraphel* « roi de *Sennaar* », *Arioch* « roi d'*Elassar* », *Kedorlaomer* « roi d'*Elam* » et *Tidal* (Thorgal des Septante) « roi des Peuples ».

M. Lenormant veut identifier *Elassar* avec *Larśa*. Nous ne critiquons pas cette identification. Rien donc ne prouve le sémitisme des noms de l'immense majorité des rois qui se sont appelés rois de Sumer et d'Accad, et non pas rois d'Accad et de Sumer, tout en démontre le contraire.

Nous nous occuperons plus tard de l'objection inadmissible faite par M. Lenormant, tendant à effacer tout simplement le nom de *Sumer* lui-même. Nous l'écarterons par une fin de non-recevoir.

III.

Nous passons au second point, l'identité de Sumer et d'Assur.

La thèse contient l'argument le moins concluant des quatre; il a été néanmoins combattu par M. Lenormant aussi longuement que les autres qui, pour-

[1] Je tiens ce renseignement d'une communication orale de M. Lenormant, qui, néanmoins, dans sa nouvelle publication, appelle le roi *Vit-Akou*. Je tiens essentiellement à restituer sa propriété à chacun, quand même on n'a pas de titre pour la faire valoir.

tant, sont bien plus essentiels. Que Sumer ne soit pas Assur, il ne s'ensuit pas de cette négation que Sumer ne soit pas le peuple inventeur des cunéiformes. J'ai seulement, en établissant la vérité de mon opinion, voulu complétement montrer la signification de *Sumer* et la cause de sa disparition.

Bien entendu, Sumer est Assur, comme les Gaules sont la France; la place originaire d'où est parti le nom de *Sumer* n'est pas identique, géographiquement parlant, à la région restreinte d'où s'est propagé le nom d'*Assour*. Le pays de *Sumer* était, dans l'origine, bien plus rapproché d'Accad que ne l'étaient les environs de Ninive. Il appartenait même au royaume de Babylone; de sorte que Sargon put dire de son adversaire Merodach-Baladan « qu'il avait, contre le gré des dieux, exercé pendant douze ans la royauté de Sumer et d'Accad. »

Pour nous, il ne s'agit que de l'identité du pays dans l'acception la plus étendue des noms.

Nous traiterons plus tard de l'identification inadmissible que M. Lenormant voudrait établir entre Sumer et Sennaar; si elle était possible, elle prouverait, chose étrange, le contraire de ce que mon savant ami s'applique à démontrer. Celui-ci se sert d'un texte restitué par moi (*B. M.* II, 46, 1 et suiv.), où un idéogramme [cuneiform signs], MAK. ZU, est identifié avec *Sumer*, puisque deux lignes plus bas on lit dans ce syllabaire un idéogramme équivalent à ASSUR. M. Lenormant conclut à ce que les deux noms ne signifient pas la même contrée. Une pareille

conclusion est assurément bien fragile, attendu que le mot *Accad* se trouve également expliqué dans ce document, et n'y exclut pas l'interprétation des termes géographiques de la Babylonie.

Mon savant ami s'est servi dans son intérêt d'un texte que j'avais cité en faveur de mon opinion. Dans les textes finaux que Sardanapale VI place au-dessous des copies faites par son ordre sur d'anciennes inscriptions grammaticales, ce roi parle des vieux commentaires (*talmedi*) des « maîtres d'Assour et d'Accad » (*gabri Assur u Akkad*).

Nous devons insister sur ce passage, allégué par nous en premier lieu pour notre opinion, et qui, chose étrange, forme la seule raison pour laquelle MM. Schrader et Delitzsch ont penché vers l'accadien.

M. Schrader s'est même avancé au point de dire que ce passage prouvait tout (*die alles beweisende Stelle*). Nous démontrerons qu'il ne prouve rien absolument, sinon la complète inanité de toute l'argumentation en faveur du nom d'*accadien*.

On comprendrait, au besoin, qu'on pût se servir comme d'un élément irrécusable d'un texte dont l'interprétation elle-même fût au-dessus de toute contestation; mais tel n'est pas le cas ici.

Voici le texte, tel que nous devons le comprendre (*B. M.* t. II, pl. XXXVI, l. 11 et suiv.) : « Tablette seconde de la série *anta ik-saqu*, conformément aux tablettes antiques et à l'enseignement des maîtres du pays d'Assur et d'Accad. »

Les savants allemands contestent l'explication du mot *gabri*, que je traduis par « maîtres », et dans lequel je vois un mot purement sémitique. Ils l'assimilent à un mot touranien, et ils l'expliquent par le mot *rival*. Le sens qu'ils donnent à la phrase si simple est assez bizarre : « les tables rivales d'Assyrie et d'Accad ». Cela voudrait dire, selon eux, les *tables parallèles* ou *en regard*. Donc, disent-ils, le sens équivaut à ce que nous nommerions un *Dictionnaire assyrien-accadien*.

Puisque la seconde colonne est assyrienne, la première doit être « accadienne », et le nom de l'autre langue doit être *accadien*.

Rien n'est aussi fragile que cette déduction *omniprobante* de MM. Schrader et Delitzsch.

Nous n'en remercions pas moins nos collaborateurs de leur déclaration. La conséquence logique en est que les arguments de M. Lenormant ne leur paraissent pas concluants.

Puisque c'est là toute la preuve, elle est nulle par les raisons suivantes :

1° Les mots *gabri Babilu* « les maîtres de Babylone » se trouvent à la fin des tables à une colonne où il n'y a pas de texte en regard. On le lit ainsi *B. M.* t. III, 64, 32. Ici le sens de « rivaux » ne peut trouver place.

Le même terme se rencontre dans un texte astrologique unilingue où il est dit « que la prédiction astrologique a été faite selon les renseignements *des maîtres de Babylone*, telle qu'elle a été écrite et extraite

des tables de Nabuzuqupyukin, fils de Mardukmubasa, chef des scribes, et descendant de *Gabbi-ilàn-essis*, chef des scribes de la ville de Calach. »

Où est ici la « rivalité », lisez la juxtaposition en regard ?

2° On lit, au-dessous des inscriptions bilingues à deux colonnes, en sumérien et en assyrien, *gabri Assur* « maîtres de l'Assyrie », sans indication d'un autre pays. (*B. M.* t. II, pl. X, l. 20.)

3° On lit, au-dessous des colonnes astrologiques unilingues et bilingues, *gabri Assur Sumer u Akkad*, ou bien *gabri Sumer u Akkad.*

Il est donc complétement impossible de tirer un seul argument du passage que nous avons cité le premier. Encore ne faut-il pas oublier que, dans aucun exemple, il ne s'agit d'une *langue* d'*Assur* ou d'*Accad.* Puis, si c'était un *Dictionnaire assyrien-accadien*, le prétendu accadien devrait se trouver en second lieu, tandis qu'il occupe dans les documents la première colonne.

N'oublions pas de dire que la traduction de MM. Delitzsch et Schrader même pèche par la base. Le mot n'est nullement touranien; *gabri* n'est pas à lire *maḫiri*, mais provient d'un nom assyrien et sémitique *gabru*, dont l'existence est parfaitement constatée par les syllabaires (*B. M.* II, 1, 131). Donc, sur ce point encore, la preuve des savants allemands est plus qu'imparfaite.

L'argument si puissant, au dire de ces érudits, se trouve donc mis à néant d'une façon radicale.

Toute la conséquence que nous pouvons tirer du passage discuté, c'est la substitution d'*Assur* à *Sumer*.

La phrase « les maîtres d'Assyrie et d'Accad » se trouve remplacée par « maîtres de Sumer et d'Accad ». Quand on lit « les maîtres d'Assyrie, de Sumer et d'Accad », cela ne désigne absolument que « les maîtres d'Assyrie », c'est-à-dire de « *Sumer* et d'*Accad* ». Sans cela le remplacement qu'on observe ailleurs de *Sumer* par *Assur* n'aurait pas de sens, à moins d'admettre que les deux termes, indiquant solidairement la Chaldée, sont opposés à l'Assyrie.

L'objection de M. Schrader, que *gabri* n'a jamais le sens de « maîtres », est tout aussi vulnérable. Nous répondrons que ce mot, par contre, l'a toujours; il se trouve dans les mots de Sargon : « le roi qui, dans les batailles et les combats, n'avait pas de maîtres. » Donc, ce point encore ne prête pas à la contestation.

Nous reviendrons sur un autre fait bien autrement grave. Une seule fois nous avons une souscription où on lit : « Selon le texte du pays d'Accad. » Eh bien, l'unique texte qui porte cette remarque et qui se trouve au Louvre, est écrit en *langue assyrienne*.

Passons à une autre série de faits.

L'idéogramme MAK. ZU, veut sûrement dire *Sumer;* il signifie « réceptacle de la science ». Un autre groupe, LIB. ZU, « cœur » ou « centre de la science », désigne sûre-

ment *Assur* (Norris, *Dict.* t. II, p. 535). Ces deux signes MAK et LIB sont très-rapprochés pour le sens. Le sens des deux idéogrammes est on ne peut plus voisin, de sorte qu'on peut sans témérité les regarder comme exprimant la même idée. On sait, d'ailleurs, que souvent des idéogrammes nombreux et ressemblants dans leurs éléments servent pour exprimer la même notion géographique ou mythologique; tous les syllabaires assyriens fourmillent de faits pareils. LIB. ZU et MAK. ZU signifient la même chose et désignent la ville de *Sumer* ou d'*Assur*, aujourd'hui *Kala Cherghât*. Je ne m'oppose pas à l'identification de Sumer avec le *Somera* d'Ammien Marcellin proposée par M. Lenormant, à moins que ce ne soit un nom arabe, signifiant «la petite brune» comme il y a *ḥomeirā*, *ṣofeirā*, *ḥoḍeirā* «la petite rouge, jaune, verte». Un nom analogue existe encore aujourd'hui dans les environs des ruines indiquées. De ce côté donc, quant au nom de *Somera*, rien n'infirme l'identité de *Sumer* et d'*Assur*. Mais cette donnée n'est pas la seule qui milite en faveur de notre identification. Le même document qui identifie LIB. ZU et ASSUR établit l'équivalence de ce dernier avec les groupes PAL. BAT. KI «pays du vieil empire»[1]. Mais ce pays du vieil empire et qui signifie l'Assyrie, *sans qu'une seule fois ce nom lui soit substitué* dans les inscriptions, est surtout ratta-

[1] C'est l'idéogramme que nous avons mal traduit par Baalbek.

ché au souvenir des vieilles institutions sacrées du royaume.

Le roi Sargon dit dans ses titres qu'il jugeait selon les lois du « pays du vieil empire », lesquelles lois, tombées en désuétude, avaient été remises en vigueur par lui. La même mention de ce pays est faite par l'arrière-petit-fils de Sargon, Sardanapale VI (*Assurbanhabal*), qui se vante également, dans un curieux baril [1], de maintenir les lois de *Palbat*. Mais jamais, dans aucun des passages, le nom de l'Assyrie n'est écrit en remplacement de cette désignation, quoique nous ayons une quarantaine d'exemplaires au moins du texte de Sargon. La glose qui identifie le pays du vieil empire avec l'Assyrie est précieuse, en ce qu'elle fournit une équivalence de sens, mais elle ne donne pas le nom du pays en question. Géographiquement, la contrée est bien celle qui devait s'appeler plus tard l'*Assyrie*, et néanmoins, dans ces textes, on ne prononçait pas *Assur*. Dans le cas contraire et dans l'hypothèse qu'on employait le nom sémitique de la contrée, comment expliquer le fait que jamais, pas une fois sur soixante au moins, on n'écrit le nom de l'Assyrie? Et quel est le nom qui puisse se substituer à ce nom célèbre? Évidemment l'appellation seule qui, dans un autre cas, le remplace, c'est-à-dire *Sumer*.

Quand donc les rois s'intitulent *kaṣir kidinnut Palbatki u Harran*, il faut traduire « appliquant les

[1] De la collection de M. De Clercq.

lois de *Sumer* et de la ville de Harran ». Il est dit que ces lois avaient été altérées dans ce laps de temps; en traduisant les « lois d'Assyrie », on ne voit pas pourquoi ces lois d'une application forcément non interrompue seraient tombées en désuétude.

D'autre part, si ce sont les coutumes de *Sumer* qui auraient eu ce sort, on conçoit à merveille l'oubli des usages antiques appartenant au pays d'Assur dans le sens géographique, mais provenant en réalité d'une origine non sémitique.

L'identité de *Lib zu* et de *Mak zu* est encore rendue plus plausible par des considérations tirées de la mythologie assyrienne.

Une liste de divinités donne à *Makzu* le nom du dieu *Malik* (*B. M.* t. II, pl. LVII, l. 11 et suiv.).

Il est question de l'épouse du dieu de *Lib zu* (Assur), qui est justement ce dieu *Malik*.

Il paraît que ce dieu, comparable surtout au *Moloch* des Phéniciens, est une autre forme du *dieu solaire*. *Malik*[1] est nommé « roi des hommes », et le mot assyrien est écrit par l'idéogramme AN. A. A, ce que nous avons prouvé être le représentant idéographique du mot sémitique *Malik*. Le dieu est nommé « dieu grand » ou « le dieu grand ».

Une vénération particulière s'attachait à cette divinité, que nous voyons deux fois sous les règnes de *Samas-Ben* et de *Bennirar*, à vingt-neuf ans de distance, transportée à la ville de *Déri*. Cet événe-

[1] J'ai exposé les preuves de mon assertion dans ma *Chronologie biblique*.

ment parut si important qu'il est noté dans les tables des *éponymes*, comme un fait remarquable.

Une autre glose, tirée d'une liste de divinités tutélaires de localités désignées, appelle le dieu *Malik* (écrit phonétiquement) « roi de la ville de *Mak zu* ou de *Sumer* » (*B. M.* t. II, pl. LX, l. 20).

Cette ville honore encore le dieu *Lagamal*, appellation non sémitique. Les Susiens ont un dieu *Lagamar;* s'il y a identité, on devra admettre une influence sumérienne sur Elam.

Le fait est que, dans les textes autres que mythologiques, on trouve bien souvent *Lib zu*, mais rarement *Mak zu*. La raison de l'emploi si fréquent de l'un et de l'omission de l'autre est précisément la substitution du nom sémitique au nom touranien. Les troubles à *Assur* (Lib zu), cités dans les *Tablettes éponymiques*, ont pour conséquence la chute de la grande dynastie.

Dans une tablette où il est question de la fille d'un des derniers rois d'Assyrie, nommé *Sérruya-edirat*, on cite une lettre de la princesse à une femme d'Assur « ville de la Reine » (*B. M.* t. III, pl. XVI, n° 2).

Bien d'autres passages peuvent être cités pour prouver l'emploi de cet idéogramme; on lit rarement, que nous sachions, le nom équivalent à *Sumer*.

Nous avons insisté sur ces points pour montrer la raison de la disparition du nom de *Sumer*, remplacé plus tard, au point de vue géographique, par le nom d'*Assur*. C'était l'appellation de la région *nord*

de la Mésopotamie, avant l'arrivée des *Assyriens sémites* venant du midi, de la terre d'*Accad*, sans qu'elle corresponde toutefois à la délimitation de l'Assyrie des temps plus récents.

Nous le répétons, cette partie de la démonstration est de toutes celle qui intéresse le moins le fond de la question; elle se relie néanmoins à toute cette suite d'argumentations qui prouve la justesse du mot *sumérien* appliqué à la langue des inventeurs des inscriptions cunéiformes.

IV.

Le troisième point, à savoir l'équivalence de KI. EN. GI « pays du vrai maître » avec le nom de *Sumer*, ne saurait même être contesté. Il n'est pas non plus douteux que cette substitution ne se trouve dans les seuls textes touraniens. Voilà donc une autre preuve établie. Si ces rois *touraniens* avaient été des *Accadiens*, ç'aurait dû être le nom d'*Accad*, mis en premier lieu, qui eût remplacé le groupe en question.

Mais il y a un autre point qui parle encore pour la préférence à donner au nom de *Sumer*. Dans un syllabaire (publié *B. M.* II, 39, 9), on lit, parmi les équivalents touraniens du mot *mâtu* « pays », le mot *Ki-in-gi*, et nous avons là encore une preuve que l'idéogramme signifiant *Sumer* avait le sens de « pays » par excellence.

Nous discuterons plus loin les raisons données par M. Lenormant pour écarter ce point.

V.

Le quatrième point est le plus décisif de tous. Botta, dans son grand ouvrage, ainsi que M. de Saulcy, dans les notes manuscrites qu'il m'a communiquées, ont déjà relevé, il y a près de trente ans, la substitution du mot *Sumiri*, *Sumirri*, *Sumeri*, *Sumerri*, au groupe [cuneiform], dont la première lettre exprime « langue » et la seconde a la valeur syllabique de KU. C'est en pure perte que M. Lenormant voudrait attaquer notre explication de « langue de l'adoration » ou de « langue de vaticination ».

Quant au signe idéographique mentionné, il n'exprime absolument que l'idée de la langue; il s'est trouvé parmi les mots, assez fréquents du reste, des inscriptions trilingues dont la lecture a démontré le sémitisme de la langue *assyrienne*. C'est également M. de Saulcy qui, dans son mémoire autographié sur les *Traductions assyriennes des rois achéménides*, a remarqué la substitution à ce caractère du mot *lisan*. Le roi perse se nomme « roi des pays où se parlent toutes les langues », ou « se parlent beaucoup de langues ». Les termes de la langue perse *viçpazanānām* ou *paruzanānām*[1] proviennent de *zana*, de la racine perse *zā* ou *zuvā*, zend *zbē*, sanscrit *hvē*

[1] L'explication première de ces mots perses qui, interprétés *viçpazanānām* et *paruzanānām*, par le contre-sens « où vivent beaucoup d'hommes » a déjà été rectifiée, il y a quinze ans, dans mon *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 137. Depuis ce temps-là, tous les interprètes traduisent par le latin *multilinguium*.

« parler ». Le persan *zebān* vient de *zuvana*, subsistant à côté de *zana*, comme *asp* « cheval » vient de *açpa*, raccourci dans les textes en *aça;* ainsi se trouvent, dans les textes perses, *viçpa*, à côté de *viça* « tout », *usa* pour *ustra* « chameau », persan *šutur*. Dans sa critique sur le déchiffrement des inscriptions assyriennes, M. Renan, qu'on ne saurait taxer d'un excès de crédulité, a accepté le déchiffrement de ce mot. Depuis quinze ans, ce mot *lisan* a été retrouvé bien des fois et toujours avec cette même signification de « langue », dans les deux sens connus dans tous les idiomes[1]. J'aurais l'air de vouloir tuer une mouche avec une massue, si je mettais au défi qui que ce soit de me montrer un seul passage où ce mot ne se prononce pas *lisan* et ne signifie pas « langue ».

Et, bien entendu, jamais cette idée de « langue » ne se confond avec celle de nation, et jamais le peuple n'est qualifié ainsi parce qu'il se distinguait par son idiome. L'idéogramme dans le mot *Sumer* n'est employé que parce que, chez les Assyriens, le mot *Sumer* ne pouvait plus s'identifier qu'avec l'idée d'une langue. Le peuple qui parlait jadis cette langue s'appelait plus tard le peuple *assyrien;* le pays se glorifiait de son appellation d'Assyrie, et Sumer était relégué dans les souvenirs anté-sémitiques.

Le premier signe de l'idéogramme remplaçant le nom de *Sumer* a-t-il, oui ou non, le sens de « langue » ?

[1] En sumérien, la « langue » s'appelait « *émé* ».

Le second signe a-t-il, oui ou non, l'acception « d'adoration »?

Je pose ces simples questions, et je crois qu'on y répondra affirmativement. D'ailleurs, malgré la mauvaise grâce avec laquelle M. Lenormant accueille cette explication, il convient « qu'elle est fort admissible ». Il a pourtant tort de croire que ce soit une acception « fort rare » : elle est fréquente; mais l'essentiel est l'aveu de mon honorable contradicteur.

Mon savant ami n'a pas pu détruire cette argumentation; mais il s'est attaqué à la seconde lettre KU. Il est parfaitement vrai que cette lettre signifie encore autre chose que « adoration » et « prophétie ». On n'a pas même pensé à toutes les significations que comporte cette lettre : comme verbe, elle signifie « être assis, attendre, avoir confiance, adorer », elle a le sens de « prophétiser »; comme substantif « arme, vêtement »; précédé du signe de matière, ce même idéogramme veut également dire « bois d'ébène ». J'en passe et des meilleurs[1].

La difficulté que soulève ici M. Lenormant n'est vraiment pas sérieuse; lui ferai-je une querelle, s'il

[1] Il est très-probable que toute la liste de douze mots qui se trouve *B. M.* II, 4, 722 et suiv. est applicable à KU (à moins que ce ne soit à KIT). Il y manque les deux premières colonnes, de sorte que tout le texte était :

[*kūtu* KU. *k*]*ūtav*. les divers mots.

La suite du syllabaire est :

[*igu*. SI. *i*]*gū*. les divers mots.

ne traduit pas « je vainquis, par ma confiance puissante » au lieu de « par mes armes puissantes », ou s'il ne fait pas dire au roi « qu'il marchait dans le bois d'ébène des grands dieux? » Où se trouve-t-elle donc cette page d'assyrien qui n'ouvre pas le champ à de pareils contre-sens? On choisit nécessairement parmi les valeurs existantes celles qui, seules, sont possibles dans l'espèce; c'est à cette condition que tout le monde, y compris mon honorable collaborateur, peut faire la traduction d'un texte assyrien.

Mais, dans notre cas, qu'aurait-il gagné si *Sumer* signifiait « langue des gens assis », ou « langue des armes », ou « langue du bois d'ébène »? Pour l'Assyrien, *Sumer* serait *toujours une langue étrangère*, quelle qu'en fût la nature; l'interprétation de l'épithète n'aurait pas modifié le résultat de notre argumentation.

Rien, cependant, n'est plus facile à prouver que les deux acceptions « d'adoration » et de « prophétie ». Le terme *tuklat* veut dire « adoration » : פלח, *palaḥ*, également. Cette racine veut dire *colere* dans les deux acceptions (d'où le mot arabe *Fellah* « cultivateur »). La lettre KU est encore prononcée אשפת, *assaput* « prophétie » (*B. M.* II, pl. 15, l. 5). J'ai traduit, il y a longtemps, le mot BIT. KU. A., dans la grande inscription de Nabuchodonosor, par « temple des oracles », et, certes, nullement pour le besoin de la cause, car alors je ne pensais pas au nom de *sumérien*. Rien, absolument rien, ne s'oppose à la traduction de l'idéogramme par « langue sacrée »,

et tout, dans toute l'étendue du mot, s'accorde à la faire accepter.

M. Lenormant n'est pas d'un avis contraire.

Le mot *Sumer* équivaut donc, pour les Assyriens, à l'idée de langue sacrée.

Après ce développement, on pourrait encore nous poser une dernière question. La langue sacrée pourrait-elle être l'idiome sémitique de l'assyrien? Les habitants de Babylone et de Ninive ont-ils pu donner le nom de *sumérien* au langage des Sennachérib et de Nabuchodonosor, langage dans lequel ils firent certainement des prières?

La réponse à cette question est *non !*

Cette solution négative s'impose à nous impérieusement par la considération, très-importante sous tous les rapports, que les Sémites seuls emploient la substitution à *Sumer* de l'épithète de « langue sacrée », tandis que, pour les Touraniens antérieurs à ceux-ci, le même vocable de *Sumer* n'est qu'un équivalent de la notion de leur propre « pays ». Si les Touraniens avaient fait usage du même groupe idéographique que les Assyriens, il aurait pu y avoir incertitude; mais précisément cela n'a pas eu lieu, et, pour les Assyriens sémitiques seuls, *Sumer* est la « langue sacrée ».

D'ailleurs, en adoptant la méthode qu'on appelle, en mathématiques, la démonstration *apagogique* ou preuve *ad absurdum*, admettons pour un instant que cette langue soit l'assyrien. Nous aurions donc une formule ainsi conçue : « roi d'Assyrie, roi du pays

où l'on parle l'assyrien et d'Accad ». Une pareille formule est-elle possible, surtout si l'on considère qu'il était parfaitement naturel de parler assyrien en Assyrie, et qu'il était puéril d'insister dans toutes les inscriptions sur un fait qui n'avait rien d'étonnant ?

VI.

Toute personne qui, sans un intérêt quelconque, sans parti pris facilement explicable, sans avoir besoin de défendre le titre choisi pour un livre, pèsera les raisons que nous avons données au sujet de l'équivalence de *Ki-en-gi*, d'une part, et de *Sumer* de l'autre, ne saurait se refuser à accéder à la force de notre argumentation.

M. Lenormant a parfaitement pressenti la valeur de toute la déduction; il a donc cherché à la détruire. Nous soumettons au public ses objections, qui nous semblent être particulièrement malheureuses.

Selon lui, le groupe que, jusque-là, tout le monde, et lui-même, a traduit dans les textes touraniens « roi de *Sumer* et d'*Accad* », ne signifierait absolument que « roi du pays d'Accad ». Il est clair que, s'il parvenait à éliminer de la qualification des rois touraniens le mot *Sumer*, il aurait déjà à moitié prouvé la justesse de son mot *accadien*.

Le pourra-t-il? Le lecteur jugera.

Pourquoi M. Lenormant substitue-t-il au nom de *Sumer* le mot *pays?*

Justement à cause de la glose qui identifie le

terme *ki-in-gi* au mot *mātu* « pays ». La conclusion la plus naturelle à tirer de ce renseignement est que le mot *ki-in-gi*, qui, d'ailleurs, ne s'emploie jamais pour indiquer un pays quelconque, signifie le pays par excellence, c'est-à-dire « l'Assyrie », qui s'exprime souvent par le mot *mat* « pays » seul.

Ne chicanons pas sur la différence entre *ki-in-gi* et *ki-en-gi*, dont la non-identité renverserait de suite le système de M. Lenormant; elle n'est pas prouvée, et M. Ménant, par exemple, insiste sur ce fait. Admettons pourtant l'identité des deux termes comme étant au-dessus de toute contestation.

La glose ne dit et ne prouve absolument que l'identité d'*Assar* et de *Sumer*, qui, pour les Assyriens, est le « pays ».

Quant à l'élimination de *Sumer*, elle est détruite par les considérations suivantes :

Premièrement : un roi antique nous a laissé des inscriptions dans les deux langues. C'est le roi connu sous le nom de *Hammurabi*, fils d'*Ummubanit*. Il s'exprime ainsi [1] dans le texte sémitique :

« Hammourabi, roi puissant, roi de Babylone, le roi qui gouverne les quatre régions, qui attaque les ennemis de Merodach, le pasteur qui réjouit le cœur de ce dieu, moi.

[1] M. Smith, dans son *Early History of Babylonia*, a fait une omission en disant que cette inscription avait été traduite par MM. Ménant et Fox Talbot. J'ai restitué le texte mutilé; M. Ménant a fait sa traduction sur ma restitution. Mes deux traductions de 1863 et de 1865 se trouvent dans mon *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 267 et 341, et dans mon *Histoire*, etc. p. 37.

« Nous disons : Les dieux Ben et Bel-El m'ont donné les peuples des Sumers et des Accads pour régner sur eux; ils ont rempli ma main des tributs de ces nations. »

Dans ce texte, le nom de *Sumer* est écrit en caractères *phonétiques;* il se rencontre encore deux fois suivi d'*Accad* dans le cours du texte.

Voici maintenant la traduction d'un texte touranien provenant du même roi. Le mot que je traduis par *Sumer* y est exprimé par l'idéogramme *ki-en-gi*[1].

[1] *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments*, depuis l'établissement définitif des Sémites en Mésopotamie (2000 ans avant J. C.) jusqu'aux Séleucides (150 ans avant J. C.).

Ma traduction de 1865 est antérieure à celles de M. Smith (1872) et de M. Lenormant (1874); je ne l'ai modifiée que dans peu d'endroits.

Voici la traduction de M. Smith (*Transact. of the Society of biblical archæology*, t. I, p. 60) :

« To Nana of Zarilab, mistress of worship, glory of heaven and earth, his lady, Ḥammurabi, proclaimed by Anu and Bel, blessed by Samas, the joy of the heart of Maruduk, delight of the heart of Nana, the powerful king, king of Babylon, KING OF SUMIR AND AKKAD, king of the four races, king of regions which the great gods in his hands have placed.

« When Nana the people of SUMIR AND AKKAD to his dominion gave, his enemies into his hands she delivered.

« To Nana, his delight, in Zarilab, the city of her royalty, her delightful house she built. »

Voici maintenant la traduction de M. Lenormant (*Études accadiennes*, t. IV, p. 359) :

« A la déesse (Nana) de Zarium, dame de l'immensité qui fait briller le ciel et la terre, sa souveraine, Khammouragas, proclamé par Anou et Bel-Dagan, favorisé par le soleil, qui rejouit le cœur de Mardouk, qui exalte le cœur de la déesse (Nana), roi puissant, roi

« A Mylitta de Zari, la souveraine de l'eau, du feu, de la terre, de l'air(?), la déesse du firmament, sa souveraine :

« Hammourabi, ami d'Anou, de Bel-El, favori du soleil, le pasteur qui réjouit le cœur de Mérodach, qui atteste la faveur immuable de Mylitta, le roi puissant, roi de Babylone, roi des Sumers et des Accads, roi des quatre régions, roi de tous les pays. Les grands dieux les ont confiés à sa main.

« La volonté de Mylitta a fait établir au roi le culte de la déesse chez les hommes des Sumers et des Accads pour qu'ils le servent; elle lui a donné l'empire sur eux, elle a rempli sa main de leurs tributs.

« A Mylitta, qui soutient la puissance de Zari, ville sacrée, à la souveraine d'Akani, j'ai construit

de Babylone, ROI DE LA CONTRÉE D'ACCAD, roi sur les quatre régions (*sic*), roi des contrées que les dieux très-grands ont remises à sa main, adorateur de la déesse (Nana), serviteur qui appartient à son peuple. (*Pensée bien moderne !*)

« LES CONTRÉES D'ACCAD (*pourquoi le pluriel ?*) ont été remises à sa seigneurie. En lui donnant la gloire, elle (la déesse) a placé la primauté dans sa main.

« A la déesse (Nana), [mon] exaltatrice, j'ai construit dans Zarioun, la ville de sa domination sublime, le temple (appelé) la vie du pays, le temple qui est le lien de son exaltation. »

M. Lenormant a évidemment mal divisé les phrases : il a voulu éviter de parler « du culte des hommes de Sumer et d'Accad (*sium ungani Ki-en-gi. Urdū*), locution si commune. « Les hommes DE LA CONTRÉE D'ACCAD » lui paraissait, et avec raison, une peu heureuse traduction. M. Smith qui, lui, n'avait aucune préoccupation pour défendre le titre de son livre, a bien mieux rendu le sens du texte. M. Smith, en effet, n'avait pas d'intérêt à éliminer les Sumers des documents qu'il appelle touraniens.

le temple de l'âme du monde, le temple du soutien de sa puissance. »

On peut assurer que rien n'est aussi naturel que la lecture de *Sumer*, appliquée à l'idéogramme *ki-en-gi*. Ajoutons qu'elle n'a jamais été contestée par qui que ce soit, jusqu'au moment où M. Lenormant a cru nécessaire de *défendre* le nom d'*accadien*.

Il est obligé de substituer partout, à l'expression de *Sumer* et d'*Accad*, celle de la « contrée d'*Accad* ». Cela est-il admissible? Personne ne le pensera.

Deuxièmement : l'objection de M. Lenormant aboutit à un contre-sens, quand on examine les lettres du texte.

Voici l'original :

. . . KI - EN - GI KI AKKAD.

rex terræ domini veri, terræ Accad.

On voit que l'expression de « terre » ou de « contrée » se rapportant à *Accad* est déjà fournie par le mot « terre » *ki*, qui précède le nom du pays d'Accad. Des centaines d'exemples prouveront que cette manière de rendre l'idée aurait été pleinement suffisante. Puisqu'il se trouve avant *Accad* un autre idéogramme, composé de deux ou trois lettres et commençant par le même signe de « terre », il serait illogique d'y chercher une expression équivalente à une acception déjà représentée d'une manière complète. Les trois lettres ne désignent donc

que le *nom* d'un autre pays, gouverné par le même monarque. Par les textes sémitiques du même roi, nous reconnaissons que ce pays est *Sumer*.

Cela devient plus évident encore par le texte géographique dont nous parlerons plus loin. On y trouve un troisième *ki* après *Akkad :* donc *ki. en. gi. ki* est bien le nom d'un pays.

En effet, la qualification de roi de « *Sumer* et d'*Accad* » ne pourra être écartée sans que l'on tombe dans un dilemme embarrassant. Pourquoi le monarque touranien changerait-il le titre pour ses lecteurs sémites seuls? En admettant même, par impossible, que l'élimination du mot *Sumer* ne fût pas contraire à la grammaire et au bon sens, si *Sumer* était un mot sémite, pourquoi les rois sémitiques ont-ils complétement perdu le souvenir de ce mot, qu'ils ne mentionnent jamais, excepté dans un titre où *Sumer* est l'équivalent d'une langue? Souvenons-nous que ces rois sémitiques ont toujours conservé les termes touraniens désignant la royauté, et qu'ils n'ont même pas exclu une expression aryenne, celle de *patiśi*. L'objection par laquelle M. Lenormant a tenté d'écarter les faits réels est ainsi annulée.

Partout maintenant dans ses traductions, et contrairement à son ancienne habitude, M. Lenormant élimine le mot *Sumer*. Malheureusement pour notre savant contradicteur, le roi Hammourabi n'est pas d'accord avec lui; ce monarque prétend être « roi des Sumers et des Accads », là où M. Lenormant ne veut l'intituler que « roi du pays d'Accad ».

Qui suivrons-nous donc, le savant professeur d'archéologie, ou « le roi des Sumers et des Accads »?

Assurément le dernier. Si nous n'admettons pas cette autorité, qui nous dit que le second nom doit être « Accad »? Sur quoi se base donc alors le tronçon de traduction de M. Lenormant « roi du pays d'Accad »? Ce nom d'*Accad* sera tout aussi incertain, et la dénomination d'*accadien* disparaîtra par l'argumentation même qui devait prouver son existence.

Si l'un n'est pas Sumer, pourquoi l'autre serait-il Accad?

Dans ces cas, nous repousserions le nom d'*accadien*, et nous proposerions, avec une autorité tout à fait suffisante, ceux d'*urtuyen* ou d'*araratois*.

Disons-le franchement : cette façon d'argumenter fera, sur tout homme impartial, l'impression même que ressentirent jadis les juges du malheureux Lesurques quand ils s'aperçurent que, dans sa preuve d'*alibi*, un chiffre avait été gratté par un imprudent ami, et qu'une date s'était substituée à une autre. Nous ne parlons bien entendu que de cette impression qui, à tort ou à raison, s'impose à autrui lorsque, pour défendre une cause bonne ou mauvaise, on se sert de moyens mal choisis.

VII.

L'équivalence de KI. EN. GI et de *Sumer* a été, comme nous l'avons dit, acceptée par tout le monde. M. Smith, dans tout son travail sur l'*Histoire primitive* de la Babylonie, l'admet, comme l'ont fait

Rawlinson et Hincks. Partout, ces savants traduisent, comme nous le faisons, par « de Sumer et d'Accad ». M. Lenormant, qui autrefois l'adoptait comme tout le monde, a seul cru devoir, pour les besoins de sa cause, changer, sans preuve, son ancienne manière de rendre les textes. C'est donc contre lui-même qu'il aurait dû prouver sa thèse un peu téméraire que *dans les anciennes inscriptions il n'est jamais question de Sumer.*

Pour compléter sa démonstration, il croit nécessaire d'énoncer que les *Samers* sont des hommes à « tête noire ». L'existence du passage sur lequel il se fonde nous paraît douteuse. Il est curieux de constater où notre savant ami cherche quelquefois ses preuves dans cette activité remarquable avec laquelle il publie ses savants travaux.

Nous pourrions lui demander comment des hommes à tête noire peuvent être des Assyriens; mais nous n'éprouvons nullement le besoin d'insister sur un point étranger à la question en général.

Le lecteur jugera si la thèse de M. Lenormant ne sombrera pas complétement.

Dans le travail cité ci-dessus, M. Smith a donné (p. 86-88) une liste de soixante-treize signes géographiques; cette liste, quoique ancienne, date déjà des temps sémitiques, car, en plusieurs cas, elle fournit les noms sémitiques, et non pas les idéogrammes qui les représentent. Quelquefois les mêmes termes se trouvent répétés deux ou trois fois, ce qui tend évidemment à prouver qu'il y

avait souvent des homonymes; on en rencontre quatorze sur les soixante-treize noms. Les villes ne sont pas rangées géographiquement, et même quelques expressions citées à distance les unes des autres pourraient être deux idéogrammes désignant la même localité.

Les noms sont transcrits dans l'article de M. Smith. M. Lenormant les a reproduits en assyrien, et l'on pouvait croire qu'il avait eu l'inscription sous les yeux. Je n'ai pas vu l'original, mais il me paraît que M. Lenormant ne l'a pas non plus consulté. Nous mettons en regard les textes donnés par les deux savants.

Transcription de M. Smith.	Original donné par M. Lenormant, transcrit par M. Oppert.
69. Ir sa ki.	Er sa ki.
70. Ir sa ka-*me* ki.	Er sa ka-*mi* ki.
71. Ir sa Ur ki.	Er sa Akkad ki.
72. Ir sa ki-in-gi ki Ur ki.	Er sa ki-en-gi ki Akkad ki..
(Manque).	Er nim ki.
73. Ir sa ki-pal ki.	Er ki-pal ki.

Traduction de M. Smith.	Traduction de M. Lenormant.
69. Villes de la terre.	Villes de la terre.
70. Villes de Sumer.	Villes de Sumer.
71. Villes d'Accad.	Villes d'Accad.
72. Villes de Sumer et d'Accad.	Villes de la contrée d'Accad.
	Villes d'Elam.
73. Villes de l'étranger.	Villes de l'étranger.

Pourquoi le pluriel : « les villes » ? Mais n'insistons pas.

Voici maintenant ce qui se sera passé. M. Smith,

qui, p. 29, cite comme «seules expressions» de Sumer *Lisan*. KU et KI. EN. GI, a rendu par *ka-me* le signe, qui en effet est un KA avec un ME inscrit. M. Lenormant a lu à tort, au lieu de *ka-me*, les *deux* signes *ka-mi*, «bouche noire» selon lui, sans même faire attention à la différence entre *me* et *mi*. M. Smith, néanmoins, avait écrit *me* et non *mi*.

Nous sommes donc autorisé, jusqu'à preuve du contraire, à admettre que le *ka-mi-ki* de M. Lenormant *n'existe pas*, et que le texte porte *Lisan-ku*, et pas même *Lisan-ki*.

Quoi qu'il en soit, de deux choses l'une : ou il se trouve l'idéogramme de Sumer, et la traduction de M. Lenormant croule par sa base; ou il se trouve *ka-mi-ki*, et alors comment MM. Smith et Lenormant en prouvent-ils l'identité avec Sumer?

Mais ce qui est plus important encore, c'est la leçon constatée par la transcription de M. Lenormant, et qui n'a pas été remarquée par lui :

KI. EN. GI.	KI.	AKKAD.	KI.
Sumer	terra.	Akkad	terra.

Pour l'auteur de ce texte, le KI. EN. GI. est un pays, et l'Accad un autre. Le *ki. en. gi.* porte *après* lui la mention de KI, de *pays;* c'est donc un nom propre comme les autres soixante-treize noms, qui se terminent tous par cette syllabe finale.

M. Lenormant aurait donc dû traduire :

Ville *de la contrée du pays d'Accad.*

Et pourquoi les *villes d'Accad* sont-elles suivies des *villes de la contrée d'Accad ?*

Nous espérons que maintenant la démonstration sera complète.

VIII.

Nous croyons avoir démontré par des preuves directes que la langue *touranienne* est la langue *sumérienne*. Il ne résulterait pas de cela que l'*accadien* fût l'idiome des Sémites; mais nous avons encore ici une démonstration immédiate et non pas un indice conduisant à des conclusions incertaines.

Voici cette démonstration :

Dans un texte *ninivite* du Musée du Louvre, écrit en langue assyrienne, il se trouve une souscription où le roi Sardanapale dit qu'il a fait copier cette tablette « selon la teneur des textes du pays d'Accad » (SA KA. IṢ LI S'I HU UM). Cela paraîtra décisif pour l'autre côté de la question; c'est une preuve directe que l'accadien est la langue sémitique des Assyriens.

Bien des indices s'ajoutent à cette preuve directe. Nous en avons déjà cité. En voilà un autre qui ne manque pas de gravité. Dans les textes astrologiques, il se trouve des prédictions qui s'étendent tantôt à « toute la terre habitée », tantôt à quatre régions qui sont les suivantes :

Elam, l'est, la Susiane.

Accad, le sud, la Mésopotamie.

Akharru, l'ouest.
Khubur, le nord.

Les textes sont tous en assyrien, c'est-à-dire en langue sémitique. On voit que le mot *Accad* seul y figure, et que le nom de *Sumer* en est exclu. On ne peut donc en conclure raisonnablement que Sumer était un nom sémitique et Accad un nom touranien. Pourtant M. Lenormant a émis cette thèse gratuite dans son livre sur la *magie* (p. 271). Si Sumer est le nom sémitique, comment cela se fait-il que les Sémites ne s'en servent jamais? et si Accad est le nom touranien, pourquoi les Sémites l'emploient-ils pour désigner la Mésopotamie, surtout méridionale? car les textes des rois assyriens opposent, dans des centaines de passages, Accad à l'Assyrie.

En voici un exemple, sans en citer d'autres. C'est l'inscription de Sennachérib qui rend compte d'un cachet antique :

« Tuklat-Samdan, roi d'Assyrie, fils de Salmanassar, roi d'Assyrie.

« Butin du pays de Kardouniyas. Celui qui altère l'écriture de mon nom, qu'Assour et Ben anéantissent son nom et son pays.

« Ce cachet s'en alla, comme cadeau, d'Assyrie en Accad. Moi, Sennachérib, roi d'Assyrie, je pris Babylone, six cents ans plus tard, et je le fis sortir du trésor de Babylone. »

A GA KA GA KA AK TI GA YA IN...

(Suit une répétition de la légende de Tuklat-Samdan [1].)

« Ce qui était écrit sur le cachet. »

Les rois, quand ils s'avancent sur Babylone, s'acheminent toujours vers le pays d'Accad.

Le pays de Sumer, au contraire, est complétement oublié. C'était primitivement un pays montagneux, inaccessible; aussi était-il tellement inconnu aux Assyriens, que Sennachérib crut nécessaire de le faire figurer parmi ses bas-reliefs. Ceux-ci sont perdus, mais l'original d'après lequel on gravait les légendes juxtaposées est conservé. Il y avait deux bas-reliefs, l'un portait la suscription (*B. M.* III, 4, 51, 52):

Pays de la langue sacrée (Sumer).

L'autre portait la légende suivante :

Pays de la langue des esclaves.

Ce dernier pays est inconnu; mais cette juxtaposition prouve encore une fois que Sennachérib voyait dans Sumer surtout une langue.

[1] Pour le dire en passant, les assyriologues, ainsi que moi-même, ont tiré de ce texte une fausse conclusion. On a mis Tuklat-Samdan six cents ans avant Sennachérib; le document ne dit nullement cela, et le conquérant de Kardouniyas peut être bien plus ancien. Le cachet fut porté d'Assyrie dans le pays d'Accad, c'est-à-dire en Babylonie, six cents ans avant l'ennemi d'Ezéchias; voilà tout ce que dit le texte. Nous plaçons cet événement dans le règne de la *Sémiramis* de Bérose (1356-1314).

IX.

Dans tout le développement de M. Lenormant, il n'y a pas, malgré la somme très-respectable des connaissances sérieuses à l'égard des textes, une seule preuve directe en faveur de son opinion. Comme nous l'avons déjà dit, le but principal de notre honorable confrère est de montrer le touranisme d'*Accad* par une prétendue *sémitisation* de *Sumer*.

Or, quel est l'argument que M. Lenormant allègue avant tout? Le voici : Il existe un signe ►►| AN «dieu, ciel, épi», ce mot se trouve expliqué dans une glose par un mot *dimir,* une autre fois par une glose qu'on peut lire *dinru* ou *dingir*. N'insistons pas sur la base précaire de l'argument; acceptons *dingir* pour ce qu'il n'est pas, pour une lecture certaine : *dingir* étant équivalent à *dimir,* on peut admettre que *Sumer* est pour *Sunger*. Cette conclusion n'est pas bien rigoureuse : de ce que *dimir* est identique à *dingir,* il ne s'ensuit pas le moins du monde que *Sumer* soit l'équivalent d'un *Sunger* qui n'existe nulle part. Mais admettons ce *Sunger* fictif. *Sunger* est l'équivalent de *Singara*, lequel *Singara* (ce qui n'est pas prouvé) n'est autre que le *Sennaar* de la Bible. Donc *Sumer* est égal à *Sennaar*.

Il est facile de faire de l'histoire de cette manière-là. Le mot *Paris* est formé des lettres *p*, *r*, *s;* évidemment, *p* changeant avec *f*, et une nasale s'insérant souvent devant *s*, *p*, *r*, *s* peuvent être identiques

à *f*, *r*, *n*, *s*; et *Fransa* étant le nom de la France, *Paris* et *France* sont le même mot. Mais les lettres *p*, *r*, *s* peuvent se lire aussi d'une autre manière, et l'on prouve facilement que *Persan* et *Parisien* n'est qu'un même nom propre. On voit aisément à quelles conclusions on arrive par l'application d'une pareille méthode étymologique. Or, pour suivre le système de M. Lenormant, *Sumer* et *Sennaar* étant égaux, et *Sennaar* étant en même temps sémitique, la conclusion est que *Sumer* est sémitique aussi. Donc *Accad* est touranien, et M. Lenormant a eu raison d'intituler son livre *Études accadiennes*.

« Quod erat demonstrandum. »

Je demande pardon à mon savant ami, mais il me semble qu'en admettant comme certain (ce qui n'est que probable) le caractère sémitique de *Sennaar*, nous avons un élément de plus pour notre argumentation. *Accad* suit, selon une probabilité au moins aussi considérable, la condition de *Sennaar*. Or, *Sennaar* étant sémitique, *Accad*, qui en est une partie, devra être affecté du même caractère de sémitisme. Donc, selon les prémisses mêmes de M. Lenormant, *Sumer* sera *touranien*, et puisque *Sumer* est identique à *Sennaar*, *Sennaar* sera *touranien*.

On voit donc à quel enchaînement de contradictions nous conduit l'hypothèse du savant archéologue, contradictions formant des séries infinies, comme les syllogismes connus découlant du fameux vers d'Épiménide de Crète. De plus, *Sennaar* équi-

valant à *Sumer*, il s'ensuivrait que *Accad* ne serait qu'une partie de *Sumer*. Or, je ne crois pas être en désaccord avec M. Lenormant si je pense que *Sumer* et *Accad* sont deux éléments coordonnés, disparates et opposés.

L'assimilation proposée par le savant auteur du *Commentaire sur Bérose* ne pourra donc pas être maintenue. Non-seulement elle ne peut invoquer pour elle aucun commencement de preuve, mais la supposition en elle-même conduit à un tissu inextricable de contradictions et d'impossibilités. La conséquence forcée de ce qui précède, est qu'il faut définitivement abandonner le terme d'*accadien*, proposé par Hincks sans raison aucune.

X.

Notre tâche pourrait paraître complétement achevée, si nous n'avions pas à répondre à deux objections. Ce sont les questions suivantes :

1° La langue des inventeurs pourrait être celle des Sumers et des Accads, pris collectivement;

2° Cet idiome primitif pourrait n'être ni le sumérien, ni l'accadien.

I. La première objection s'écarte d'elle-même. Les Sumers et les Accads sont évidemment deux peuples différents, appartenant à deux races diverses; dans le cas d'identité nationale, il n'y aurait eu aucune raison pour les distinguer. Mais deux populations de races disparates ont dû avoir deux *langues* étrangères l'une à l'autre, car la non-identité de

l'idiome forme surtout le principal criterium pour distinguer deux nationalités que l'unité du langage aurait dû nécessairement confondre.

Qu'on n'objecte pas que les deux noms pourraient être simplement *géographiques*, car les pays ont toujours reçu leurs noms des peuples qui les habitaient. Si, au contraire, deux parties d'un territoire divisées entre des gouvernements différents parlaient la même langue, elles ne portaient qu'un seul nom lorsque, temporairement, un seul monarque réunissait les deux contrées sous son sceptre. Tel a été justement le cas au sujet de l'Assyrie et de la Chaldée. Les rois d'Assyrie s'intitulaient ainsi, à l'exclusion de tout autre titre royal, quand ils régnaient à Babylone, et les rois de la dernière race ne prenaient jamais que le titre de roi de Babylone, quoiqu'ils régnassent sur l'Assyrie. On trouvera difficilement un texte où un roi se nomme *lui-même* en même temps «roi d'Assyrie, roi de Babylone», quand même il serait constant qu'il possédât les deux pays.

Nous pouvons encore alléguer, au point de vue philologique, que la transcription sémitique dénote assurément un pluriel; on trouve *Sumeri*, *Sumerim* et *Akkadi*, *Akkadim*, mais jamais *Sumer* et *Akkad*, comme on trouve *Assur*, *Elamat*.

Nous avons d'autant moins besoin d'insister sur le caractère non exclusivement géographique des deux dénominations, que personne parmi les assyriologues n'en conteste le caractère ethnologique.

La langue des inventeurs de l'écriture anarienne n'est pas celle des *Sumers et des Accads*.

II. La seconde possibilité serait de renvoyer dos à dos et les *suméristes* et les *accadistes*. Mais il s'imposerait par là une autre question bien impérieuse, à savoir ce que serait alors la langue sumérienne, qui, comme nous l'avons démontré, *ne pourrait dans aucun cas être l'assyrien*. Puisque les Assyriens regardent *Sumer* comme expression d'un idiome, il serait étrange de voir mentionnée dans tous leurs textes une langue qui ne leur offrît aucun intérêt supérieur à celui que pouvait leur inspirer n'importe quel autre langage. Et pourtant, ils étaient entourés de peuples *barbarophones* en grand nombre. On ne saurait admettre raisonnablement que se fût effacé tout vestige de cette langue sumérienne à laquelle néanmoins les Assyriens prenaient un si grand intérêt et qu'ils citent, à l'instar des anciens rois non sémitiques, dans tous leurs textes.

Qu'était-ce donc que le *sumérien*, qui existait sûrement? On ne saurait le nier : la seule langue qui intéressait les Sémites surtout après leur propre idiome, c'était précisément celle des inventeurs de l'écriture anarienne, dans laquelle étaient conçues leurs prières et leurs anciennes lois. Donc celle-ci ne peut être que la langue de Sumer.

XI.

Il existe une langue *accadienne*, mais ce n'est pas l'idiome des inventeurs de l'écriture cunéiforme. La

seule langue qui mérite ce nom est la langue *assyrienne* elle-même, et nous tous, nous avons fait de l'*accadien*, comme feu M. Jourdain faisait de la prose, sans nous en douter.

Nous ne pensons pas un seul instant à vouloir imposer ce terme de *langue accadienne*, et à remplacer ainsi le nom accepté d'*assyrien*, pour désigner l'idiome sémitique de Ninive et de Babylone. Néanmoins, c'est *cet idiome sémitique seul* qui peut revendiquer la dénomination d'*accadien*.

La langue de la troisième espèce des textes achéménides, celle des Sargon et des Nabuchodonosor, est l'idiome venu avec Assur, sorti du Sennaar, dans la contrée ninivite.

Les Sémites sont venus du Midi, et ils ont imposé au Nord leur idiome. Ce sont eux qui sont originaires d'Accad, dans le pays de Sennaar.

« Et de ce pays sortit Assur, et bâtit Ninive, et les rues de la ville, et Calach et Resen. »

Or ce pays d'où sortit Assur est précisément celui que les Assyriens, dans tous leurs documents, nomment le pays d'Accad. Les Sémites qui ont oublié le nom de *Sumer*, parce qu'il ne représentait pour eux aucune chose leur appartenant, ont retenu celui d'*Accad*, parce qu'il est un nom sémitique.

Qui voudrait, encore sur ce point, infirmer la grande autorité du Pentateuque, autorité corroborée par les textes authentiques des Assyriens?

Qu'on me montre donc un seul passage où il soit question de la langue d'Assur. Il ne pouvait pas y

avoir un terme dans cette forme, précisément parce que l'idiome que nous appelons assyrien était, avant tout, celui de Babylone, dans le pays d'Accad.

Jamais Babylone, le berceau de la langue et de la science sémitique de l'Assyrie, n'est considérée comme faisant partie de Sumer.

Accad, Elam, Akharru et Khubur, voilà les « quatre provinces de langues diverses » dont parle Sargon [1], comme soumises à sa domination; ces quatre noms nous sont fournis par les textes astrologiques. Mais Sargon ne pense pas à la langue de Sumer, qui, de son temps, n'existait plus comme langue vivante.

Il ne parle pas non plus d'Assur comme pays et comme langue, mais il parle de la langue de l'Ouest (Akharru, la Phénicie) [2], comme on la rencontre encore dans la prédiction suivante :

« Quand la lune, au mois de Tebet, est encore visible pendant le trentième jour, il y aura en Khubur froid et famine, et la double langue d'Akharru sera muette. »

« Rédaction de Sumaï [3]. »

Les inscriptions sémitiques de cette classe ne mentionnent que le pays d'Accad, pour désigner leur propre pays. Donc si l'on parle de la langue d'Akharru, on peut mentionner celles d'Elam, de Khubur et d'Accad, puisque les prédictions sont toujours appliquées à ces quatre pays. Dans ce cas,

[1] *Sarkayan*, p. 8.
[2] *Id.* p. 7.
[3] *B. M.* III, 54, n° 8.

la langue d'Accad ne sera que la langue dite *assyrienne.*

L'usage peu justifié du mot *accadien* pourrait donc amener la substitution de ce nom à celui d'*assyrien.*

Dans l'argumentation, je n'ai qu'un seul but, la recherche de la vérité. Il ne m'en coûte pas d'abandonner mes anciennes opinions quand je les ai reconnues inexactes, et je n'hésite jamais à signaler à mes collaborateurs mes anciennes erreurs. J'espère que j'aurai encore souvent l'occasion d'arriver à la lumière à travers les ténèbres, car telle est la marche de toute découverte scientifique.

Si, dans le cas présent, je crois sincèrement être arrivé à la solution d'un problème intéressant, cela n'a été qu'après bien des tentatives et de nombreux tâtonnements, et si je propose le nom de *sumérien* pour indiquer l'idiome des antiques civilisateurs de la Mésopotamie, je le fais parce que je le crois seul admissible.

Ce n'est qu'un nom, il est vrai. Mais la fixation d'un nom a toujours son importance, en ce qu'elle conduit à la vraie connaissance de la chose dénommée. Un nom mal choisi, par contre, entrave les recherches et obscurcit l'horizon de l'investigateur. C'est cette conviction qui m'a porté à exposer mes vues, sûr d'avance de l'approbation de mon savant collaborateur pour avoir appliqué l'antique et presque banal adage : « Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas. »

POST-SCRIPTUM.

M. Lenormant termine son article par un chapitre X, qui paraîtra tant soit peu étrange et sans connexité avec le but qu'il s'est proposé. Mon savant ami ne pourra donc que me savoir gré, si, après avoir reproduit textuellement son *post-scriptum*, je lui explique la raison de sa méprise par l'existence d'une malheureuse faute d'impression.

Je croirais devoir insister sur cette note, quand même elle ne traiterait pas d'un point de la grammaire sumérienne.

Voici l'épilogue de l'apologie du mot *accadien* :

« Telles sont les raisons et les preuves qui justifient le nom de langue *accadienne*[1]. Ce sont celles qui me l'ont fait adopter et qui me décident à le maintenir; celles qui le font aussi conserver par tous les savants de l'école anglaise[2], malgré l'autorité de M. Oppert.

« Si je ne me fais une illusion, ces raisons et ces preuves pourront être de nature à déterminer la

[1] Il est inutile d'ajouter que dans l'article, qui, en cela, ressemble au chapitre final, nous avons rencontré des assertions, mais aucune raison, et encore moins une preuve quelconque. Quant à l'espoir flatteur pour moi, j'aurais très-mauvaise grâce de ne pas me bercer de l'espoir opposé, auquel, moi également, j'attacherais un très-grand prix.

[2] Nous avons déjà exposé que tel n'est pas le cas : de fait, il n'y a qu'un seul savant, d'ailleurs très-recommandable, qui défende, dans un intérêt de piété que personne ne saurait blâmer, les doctrines de Hincks, quelque erronées qu'elles puissent être.

conviction du lecteur. Je vais même jusqu'à me bercer de l'espoir qu'elles parviendront peut-être à obtenir l'assentiment de M. Oppert. Ce serait le résultat auquel j'attacherais le plus de prix. Mais ce ne serait pas la première fois que nos travaux sur l'accadien, entrepris et poursuivis séparément, arriveraient au même résultat, après avoir paru d'abord s'écarter considérablement.

« M. Oppert faisait insérer au procès-verbal de la séance de la Société asiatique du 8 novembre 1872 (*Journal asiatique*, VII[e] série, t. I, p. 115), à l'occasion du verbe :

« Si une analogie peut être établie entre le système des suffixes et des postpositions tartaro-finnois et sumériens, le verbe sumérien présente de telles anomalies et des phénomènes tellement étranges, que sur ce point M. Oppert, *dans ses recherches continuées pendant de longues années, n'a rien pu trouver qui rappelât la conjugaison touranienne.*

« Et à la page suivante, après avoir parlé des postpositions casuelles et des pronoms :

« Dans tout cela on reconnaît de fortes analogies avec le turc, le finnois et les autres langues de cette souche. Le *verbe*, au contraire, ne montre aucune analogie avec les *idiomes mentionnés.*

« En revanche, dans le procès-verbal de la séance du 8 février 1873 (*Journal asiatique*, VII[e] série, t. I, p. 369), nous lisons :

« M. Oppert continue ses observations sur la langue sumérienne et en particulier sur le méca-

nisme de la conjugaison, *qui présente certaines analogies avec le verbe turc.*

« Dans l'intervalle, en janvier 1873, avait paru mon introduction grammaticale, contenant la première théorie complète que l'on ait donnée du verbe *accadien* comparé aux verbes des *langues touraniennes.* Mais M. Oppert n'avait sans doute pas eu le temps d'en prendre connaissance, et c'est spontanément que pendant ces deux mois il est parvenu à la constatation du fait qui lui avait échappé pendant de longues années, puisqu'il n'a pas même mentionné mon travail. »

Ma réponse à cette note sera courte.

Premièrement, ce n'est pas à moi qu'on pourrait reprocher de prendre les idées d'autrui; j'ai toujours cru de mon devoir de mentionner même les observations verbales qui me sont faites.

Puis, j'aurais pu citer le travail de M. Lenormant dans une exposition orale, sans que l'honorable rédacteur du procès-verbal de la séance du 8 janvier 1873 reproduisît dans les trois lignes de sa notice le nom de M. Lenormant. Ces trois lignes sont tout ce qui survit de ma communication.

Troisièmement, je n'avais pas pensé, ayant vécu en Turquie plus de deux ans, à demander à mon honorable ami des révélations sur le verbe turc.

Quatrièmement, je suis toujours de l'avis du procès-verbal de la séance du 8 novembre 1872, car, dans celui du 8 février 1873, il s'est introduit une faute d'impression rectifiée depuis longtemps.

J'ai parlé de la langue médique, de la seconde espèce des inscriptions trilingues. Je ne me suis pas occupé du sumérien dans cette séance.

Je regrette que mon savant ami n'ait pas eu le temps de me demander l'explication de cette contradiction apparente : il aurait su que je n'ai jamais, et pour une raison excellente, établi une analogie entre le verbe sumérien et le verbe turc. L'un est aussi compliqué et obscur que l'autre est simple et clair. Quant au verbe médique, c'est bien différent :

Si l'on ne saurait faire que peu de rapprochements quant au *son*, la formation des temps et des voix données repose essentiellement sur le même principe, appliqué d'une manière quelquefois différente.

Il est pourtant un point que je me plais à reconnaître exact. Le voici : si j'avais pu accepter le nom défendu par M. Lenormant, cela n'aurait pas été la première fois que j'aurais profité de sa science et de sa sagacité.

SIX INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES D'IDALION,

PAR M. DE VOGÜÉ.

Sous ce titre, le D[r] Euting vient de publier une brochure[1] qui apporte un nouveau contingent à l'épigraphie déjà très-intéressante de l'île de Cypre. Les six textes qu'il a expliqués ont été trouvés près du village de Dali, sur l'emplacement de l'ancienne Idalion. dans des fouilles exécutées par M. Lang, alors agent de la Banque impériale ottomane, depuis consul d'Angleterre à Larnaca. C'est en 1869, si je ne me trompe, que la découverte eut lieu. Deux ans après, M. Lang voulut bien me communiquer ces textes, mais il ne m'autorisa ni à en prendre copie ni à en rien publier, afin de ne pas déprécier la valeur vénale de monuments dont il cherchait le placement le plus avantageux. M. Schröder, l'auteur d'un livre aujourd'hui classique sur la langue phénicienne et drogman de l'ambassade allemande à Constantinople, reçut la même communication et dut prendre les mêmes engagements. Lorsque les

[1] *Sechs Phönikische Inschriften aus Idalion*, von Julius Euting. Strasbourg. J. Trübner, 1875.

marbres eurent été achetés par le Musée britannique, M. Schröder en donna une description sommaire dans un journal de Berlin : je ne connais pas ce travail, que je trouve cité dans la brochure du Dr Euting. La première inscription, qui est bilingue, fut seule complétement publiée à Londres (*Transactions of the Soc. of Biblic. archeol.* I, 116, 1872). Le texte cypriote fut l'objet de nombreux travaux et de discussions dont je n'ai pas à m'occuper en ce moment. Quant aux autres textes, ils n'avaient pas été l'objet d'une publication définitive. M. Euting a donc rendu service à l'épigraphie phénicienne en réunissant dans un travail d'ensemble les nouveaux documents entrés au Musée britannique. Il a joint à sa brochure des planches qui donnent la figure des monuments à la grandeur de l'original, avec une fidélité scrupuleuse, trop scrupuleuse peut-être, car, en reproduisant servilement chaque accident de la pierre, chaque éclat déterminé sur le bord supérieur des lettres par l'outil du graveur, le dessinateur a parfois altéré le caractère véritable de l'écriture et produit une certaine confusion entre les traits essentiels et ceux qui sont purement accidentels. Cette incertitude suffit peut-être à elle seule pour expliquer l'obscurité de deux ou trois passages dont l'interprétation ne me satisfait pas et dont la clef sera sans doute donnée par un recours aux monuments originaux. A part cette légère critique, je m'empresse de rendre hommage à la science de l'auteur non moins qu'à la courtoisie avec laquelle

il a traité mes propres recherches sur l'épigraphie et la numismatique de Cypre. Les documents nouveaux qu'il publie appartiennent à la même période que les textes que j'ai donnés ici même[1], et à l'aide desquels j'ai essayé de fixer la succession et la chronologie des souverains de Citium. Ils confirment entièrement les conclusions que j'avais adoptées : ce sont des textes historiques, portant tous des dates; au point de vue de la grammaire, ils apportent aussi de précieuses confirmations à des conjectures antérieures et fournissent au vocabulaire phénicien quelques mots nouveaux. A ces divers titres, je pense que ces textes doivent trouver place dans notre recueil; je les reproduis donc en entier, tels qu'ils ont été transcrits et traduits par M. Euting, me réservant d'indiquer ensuite les quelques modifications que je crois pouvoir proposer à la lecture et aux sens adoptés par le savant professeur.

I.

1 [בימם...בירח...] בשנת ארבע |||| למלך · מלכיתן [מלך]

2 [כתי ואדיל סמל] אז · איש יתן · ויטנא · ארנן · בעלר[ם]

3 [בן עבדמלך לאלי] לרשף · מכל · כשמע · קלי · ברך

TRADUCTION DE M. EUTING.

[Le...jour du mois de...] de l'année quatre IV du règne de Melekiatan, [roi de Kitti et d'Idial,] cette [statue] qu'a

[1] *Journal asiatique*, 1867.

offerte et érigée notre seigneur Baalram, [fils d'Abdmelek, est dédiée à son dieu] Rasshaf-Mekhîl : lorsqu'il eut entendu sa voix, il le bénit.

II.

1 מרקע·חרץ אז אש יתן מלך מלכיתן מלך כתי ואדיל בן בעלרם לאלי

2 לרשף מכל באדיל בירח בל בשנת ׀׀ למלכי על כתי ואדיל כשמע קלי ברך

TRADUCTION DE M. EUTING.

Cet objet d'or repoussé qu'offre le roi Melekiatan, roi de Kitti et d'Idial, fils de Baalram, [est dédié] à son dieu Rasshaf-Mekhîl à Idial dans le mois de Bul de l'année II de son règne sur Kitti et Idial : lorsqu'il eut entendu sa voix, il le bénit.

III.

1 סמל · אז · אש יתן · מלך מלכיתן · מלך · כתי ו. . .

2 רשף מכל · נצחת את · אבי · היצאם · ועזרנם. . .

TRADUCTION DE M. EUTING.

Cette statue qu'a offerte le roi Melekiatan, roi de Kitti et. . . . . [est dédiée à] Rasshaf-Mekhîl. J'ai vaincu en compagnie de mon père les rebelles et leurs complices. . . . .

IV.

. . . . .כתי ואדיל בן מלך מלכיתן

. . . . .ירח כרר בשנת שמן ׀׀׀ ׀׀׀ ׀׀ למלכי על

TRADUCTION DE M. EUTING.

.....[Pumiatan, roi de] Kitti et d'Idial, fils du roi Melekiatan..... dans le mois de K-r-r de l'année huit VIII de son règne sur.....

V.

1 בימם ||| ||| | לירח זיו בשנת⋀⊣ | לאדן מלכם פתלמיס
בן פתלמי[ס]

2 אש הא שת⋀⋀⊣ ||| ||| | לאש כתי כנפרס ארסנאם
פלדלף אמתאסר בת מכ. . .

3 בן עבדססם בן גרעת הסמלם האל אש יטנא בת שלם בת
מריחי בן אשמנאדן

4 על בן בני על אשמנאדן ושלם וזבדרשף שלשת בן מריחי
בן אשמנאדן בן נחמי

5 בן גלב הנרב אש כן נדר אבנם מריחי בחיי לאדננם לרשף
מכל יברכם

TRADUCTION DE M. EUTING.

Le VIIe jour du mois de Zéyaw de l'année XXXI du seigneur des rois Ptolemaios, fils de Ptolemaio[s], laquelle est l'année LVII des enfants de Kitti-Nikephoros (?) Arsinoos Philadelphou, Amatosir, fille de M..., fils d'Ebedsusim, fils de Gad'ât [représentés sur] ces statues que [j'ai] érigées, [moi] Batshalom, fille de Marihaï, fils d'Eshmunadon, pour les fils de mon fils, pour Eshmunadon, Shallum et Zabdirasshaf les trois fils de Marihaï, fils d'Eshmunadon, fils de Nahami, fils de Gallab le noble, d'après un vœu fait par leur

père Marihaï de son vivant, [sont dédiées] à leur seigneur Rasshaf-Mekhîl : qu'il les bénisse !

VI.

[בשנתᴧ ||| || לאדן מלכים פתלמים]

[בן פתלמים אש] הא שתᴧᴧ→ || [לאש]

[כתי סמל אז] אש יתן אשמנאדן

בן נחמי בן אשמנאדן לאלי

לרשף מכל יברך

TRADUCTION DE M. EUTING.

[En l'année 25 (?) du seigneur des rois Ptolemaios, fils de Ptolemaios, laquelle] est l'année 52 (?) [des habitants de Kitti; cette statue] qu'a offerte Eshmunadon, fils de Nahami, fils d'Eshmunadon, [est dédiée] à son dieu Rasshaf-Mekhîl : puisse-t-il le bénir !

Deux faits grammaticaux ressortent de la comparaison de ces textes : le premier est la valeur du pronom démonstratif אז = הזה ; cette forme, que j'avais proposé de lire dans un passage mutilé de la 38ᵉ inscription de Citium, a été très-vivement contestée; il n'est plus permis aujourd'hui de la mettre en doute; les points qui séparent les mots et isolent ce groupe dans deux des inscriptions précédentes, rendent la démonstration encore plus concluante. Le second fait est l'emploi du י final comme suffixe de la troisième personne du singulier. Découvert, si je ne me trompe, par M. Schlottmann, exposé

avec talent par M. Schröder dans sa grammaire phénicienne, il est définitivement confirmé par les exemples accumulés dans les quelques lignes qui précèdent; le plus évident de tous se trouve à la ligne 5 du n° V, où le mot בחיי «de son vivant», s'appliquant à un personnage mort, ne peut pas se terminer par un suffixe de la première personne.

Le n° I est bilingue. M. Euting adopte sans discussion la traduction que MM. Deecke et Siegismund ont donnée (Curtius, *Studien*, VII, 219), à l'aide du grec, du texte cypriote; c'est à elle qu'il emprunte le nom du père de Baalram, *Abdmelek*, qu'il restitue au commencement de la troisième ligne. Je n'ai aucun moyen de vérifier la légitimité de cette lecture; quant au texte phénicien, il est très-exactement traduit. Le dieu dont M. Euting lit le nom « Rasshaf-Mekhîl » est une variété de la divinité que j'ai nommée Reshep et dont j'ai essayé de déterminer le caractère. Suivant moi, c'est un dieu solaire, igné, fulgurant, qui personnifie le feu céleste dans ses manifestations violentes; comme Reshep-Khetz (38e cit.), ce dieu est l'archer divin qui lance des éclairs en guise de flèches; comme Reshep-Mekil ou plutôt Mekal (part. piel de כלה avec le sens de *consumpsit*, *perdidit*), il tue, disperse. Ce sens me paraît confirmé et par l'attitude combattante, militaire des représentations figurées du dieu, et par l'identification qui paraît en avoir été faite par les Grecs avec Apollon; le dieu solaire hellénique, on le sait, considéré sous un de ses aspects, était aussi un dieu terrible, dont les

flèches semaient la maladie et la mort. Ce rapprochement est autorisé par la découverte que M. Lang a faite, à Dali même, d'inscriptions grecques votives, dédiées Ἀπόλλωνι Ἀμυκλαίῳ; la coïncidence est trop frappante pour être fortuite; nous devons penser que les Grecs, établis à Idalion, ont trouvé une certaine analogie entre les caractères de Reshep-Mekal et ceux d'Apollon, une parenté semblable à celle que les Grecs de Citium avaient constatée entre Reshep-Khetz et Zeus Kéraunios. Quant à l'épithète d'« Amycléen », elle paraît avoir été inspirée par une simple coïncidence de son, car il n'y a aucune comparaison à établir entre le nom symbolique de מכל et le nom géographique de Ἀμυκλαῖος, ethnique d'une ville de Laconie qui renfermait un célèbre temple d'Apollon. M. Euting, qui admet ce rapprochement, croit pourtant que le dieu d'Idalion était une divinité protectrice, et dérive son nom du part. hiphil de כול, pris avec l'acception de « défenseur ».

L'inscription est environ de l'année 380 av. J. C., en adoptant pour la deuxième dynastie phénicienne de Citium les dates que j'ai proposées (*Mél. d'arch. orientale*, p. 26).

N° II. Le mot מרקע est nouveau; comme M. Euting l'a très-bien reconnu, il désigne un objet de métal, base, trépied ou statue, repoussé au marteau. Le mot suivant חרץ ne peut donc ici avoir que le sens « d'or »; il était nouveau pour M. Euting; pour nous, il est connu par l'inscription de

Yehawmelek, roi de Gebal, dans la traduction de laquelle nous avons hésité entre le sens « d'or » et le sens de « sculpté » (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, tirage à part, pages 9, 10). La première interprétation paraît maintenant devoir prévaloir. L'inscription est environ de l'année 383 av. J. C.

N° III. La deuxième ligne, dont la fin est mutilée, est d'une interprétation difficile; le sens adopté par M. Euting paraît le plus probable.

Le n° IV n'est qu'un fragment : il renferme un nom de mois nouveau כרר dont la prononciation, à défaut de toute indication, est assez difficile à déterminer; le texte est environ de l'année 367 av. J. C.; le nom du roi, fils de Melekiaton, est mutilé. M. Euting a adopté la restitution que j'en ai proposée (inscr. 1 et 37 cit.), et lit avec moi פמייתן, *Pumiyatan* ou *Pumiathon*, le nom de ce souverain. On me permettra de rappeler que cette restitution a été confirmée depuis par la découverte qu'a faite M. Pieridis, à Larnaca, d'un fragment d'inscription qui porte ce même nom propre, écrit avec l'orthographe que j'ai déduite de la comparaison de la grossière copie de Pococke et des vestiges apparents sur l'autel de ma collection [1]. Je reproduis ici, d'après un estampage que m'a gracieusement envoyé M. Pieridis, ce fragment, qui n'a encore été publié nulle part [2]; les mots בן פמייתן, *fils de Pumiathon*,

[1] *Mél. d'arch. orient.* p. 15.

[2] J'ai seulement communiqué cet estampage à l'Académie des

sont indubitables; le personnage ainsi désigné n'est pas le roi de Citium qui nous occupe. C'est sans doute un de ses contemporains.

Le n° V est d'un grand intérêt; il renferme certaines difficultés que M. Euting ne me paraît pas avoir toutes résolues avec le même bonheur.

A la ligne 1, il lit זיו, *zéyaw* ou *ziw*, le nom du mois; la première lettre ne paraît pas fidèlement copiée, car sa forme ne répond à aucun des caractères du reste de l'inscription; je croirais plutôt lire איר = *iyar*, nom du deuxième mois de l'année syrienne.

Le titre ארן מלכם, *seigneur des rois*, écrit cette fois en toutes lettres, confirme la lecture que j'ai proposée pour le titre אדמלכם, donné à Ptolémée Soter dans l'inscription de Lapithos [1].

Le souverain dont il est ici question est, suivant M. Euting, le fils et successeur de Soter, Ptolémée II Philadelphe (285-247 av. J. C.); il déduit cette opinion de la comparaison des deux dates; l'année 31 de Philadelphe correspond à l'an 254 av. J. C., ce qui fixerait l'ère dite de *Citium* à l'année 311, chiffre trop peu différent de 312 pour que l'on ne puisse, d'après M. Euting, par des calculs rigoureux, arriver à démontrer que cette ère de Citium n'est autre que l'ère des Séleucides. Nous examinerons plus loin cette assertion, qui me paraît discutable, ainsi que

inscriptions et belles-lettres, dans la séance du 14 novembre 1874. (*Comptes rendus*, p. 293.)

[1] *Mél. d'arch. orient.* p. 38.

le sens attribué par M. Euting à la deuxième ligne de l'inscription, et par suite à la signification générale du texte.

Avant d'essayer de le démontrer, on me permettra une réflexion générale qui s'applique à tous les textes votifs découverts, jusqu'à présent, à Citium et à Idalion; leur rédaction est pour ainsi dire uniforme. Après un protocole qui renferme la date, vient une formule presque invariable ainsi conçue :

פ׳ אז אש יתן פ׳ לאדני פ׳

Chaque fois que cette formule se rencontre, M. Euting la traduit : *Cet objet qu'a offert N est dédié à son dieu N*. Cette tournure ne me paraît pas absolument correcte, et je crois qu'on rendrait plus exactement le sens de l'original en traduisant : *Cet objet* (ou *ceci est l'objet qui*) *a été offert par N à son dieu N*. Cette nuance, en apparence insignifiante, a son importance, car elle indique clairement la séparation qui existe entre le protocole et la formule qui forment deux membres de phrase distincts.

Dans l'inscription qui nous occupe, la séparation est aussi nette que dans les autres textes de même nature; la formule dédicatoire commence au cinquième mot de la ligne 3 par les expressions au pluriel סמלם האל, *ces statues*, qui correspondent exactement aux expressions sing. סמל אז, מזבח אז des autres textes; tout ce qui précède ces mots appartient, suivant moi, au protocole. M. Euting en a

pensé autrement; il a reporté le commencement de la phrase dédicatoire aussitôt après la date, et il a été ainsi conduit non-seulement à supposer des noms propres d'une forme très-bizarre, mais à adopter une construction de phrase assez mal agencée et à conclure que les statues élevées par cette grand'-mère pour le salut de ses petits-enfants et en vertu d'un vœu de leur père, étaient, non des images religieuses, mais les portraits de deux Grecs et d'une Phénicienne, sans rapport apparent de parenté avec aucun des membres de cette nombreuse famille.

Il faut, je crois, chercher une explication qui conduise à des résultats plus plausibles; mais j'avoue qu'elle n'est pas facile à trouver et que l'incertitude de certains caractères ajoute encore à la difficulté d'interprétation; toute solution définitive devra donc être ajournée après l'étude directe du monument. Néanmoins, sans attendre cette vérification et en prenant pour bonnes les lectures mêmes de M. Euting, je crois qu'on peut arriver à une interprétation satisfaisante; je proposerais de considérer les seize lettres qui suivent כתי, à la ligne 3, comme la transcription littérale en lettres phéniciennes des mots grecs Κανηφόρος Ἀρσινόης Φιλαδέλφου, et j'appliquerais cette qualification à la Phénicienne dont le nom et la filiation suivent. Nous avons dans l'inscription de Rosette (ligne 5, Ch. Lenormant, *Essai sur le texte grec de l'inscript. R.* p. 14) l'exemple d'une mention semblable. Dans l'énumération des fonctionnaires religieux éponymes qui

termine le protocole de ce texte célèbre se trouve une « Aria, fille de Diogène, canéphore d'Arsinoë Philadelphe », citée entre une athlophore de Bérénice Évergète et une prêtresse d'Arsinoë Philopator. Quoique la nature exacte des fonctions de ces personnages n'ait pu être déterminée d'une manière satisfaisante, le fait de leur mention au protocole est constant; l'usage égyptien a pu d'autant plus naturellement prévaloir en Cypre que le souvenir de la reine Arsinoë y était plus fidèlement conservé; Ptolémée Philadelphe l'avait fixé lui-même par la fondation d'une ville portant le nom de celle qui fut sa sœur et sa femme. Un temple y était construit (Strab. XIV, 6), dédié sans doute à la reine divinisée et desservi par un personnel féminin dont la dignitaire principale a pu, comme en Égypte, porter le titre de *Κανηφόρος Ἀρσινόης Φιλαδέλφου*. Resterait à savoir si ces honneurs exceptionnels et cette organisation officielle sont ou non contemporains de la Reine. Quoique l'esprit de flatterie qui régnait à la cour d'Alexandrie et le témoignage de l'inscription de Rosette où il est fait mention d'un « prêtre » du « dieu Épiphane », alors sur le trône, prouvent que les souverains d'Égypte se laissaient diviniser de leur vivant, j'hésite pourtant à penser que le culte d'Arsinoë ait été institué en Cypre avant la mort de cette princesse. Je suis porté à croire que les fondations sacerdotales consacrées dans l'île à la mémoire d'Arsinoë ont fait partie de l'ensemble de créations et de magnificences par lesquelles Ptolémée Phila-

delphe a voulu honorer le souvenir de sa compagne[1]. Ce fut en l'année 39 de son règne qu'il la perdit. Or, l'inscription de Dali a été gravée l'an 31 d'un Ptolémée; si donc nous sommes obligés de reconnaître que sa rédaction est postérieure à la mort d'Arsinoë, nous sommes conduits à la placer sous le règne d'un Ptolémée autre que Philadelphe, qui ait régné plus de trente et un ans. Deux Lagides seuls ont eu des règnes aussi longs : Ptolémée VI Philométor, trente-cinq ans (181-146 av. J. C.), et Ptolémée VIII Soter II, trente-six ans (117-81 av. J. C.). Suivant que l'on adoptera l'un ou l'autre de ces noms, le monument de Dali aura été exécuté soit en l'année 150, soit en l'année 86 avant notre ère. Dans le premier cas, l'ère dite des « habitants de Citium » aurait pour point de départ l'année 207, dans le second cas, l'année 143. Ces dates ne correspondent à aucun fait saillant de l'histoire locale qui nous soit connu, et nous croyons prudent de nous abstenir de conjectures; c'est par l'étude directe du problème que la question pourra être résolue. L'ère de Citium devra préalablement être déterminée, et c'est à la numismatique surtout qu'il faudra, je crois, demander les éléments de la solution.

Mais, si nous sommes ainsi conduits à laisser dans l'incertitude la date exacte de notre inscription, nous croyons, par notre interprétation, en avoir donné le sens général. Nous nous écartons donc de

[1] Vaillant, *Histor. Ptolem.* p. 36.

celui qui a été adopté par M. Euting; nous différons aussi de lui sur quelques points de détail. Ainsi, à la ligne 4, le י final du mot בנבני nous paraît être le suffixe de la troisième personne féminin; le verbe יטנא, étant à la troisième personne, s'oppose à un suffixe de la première personne. A la même ligne, je lis עבדרשף, et non זבדרשף, le nom d'un des petits-enfants de la donatrice. Enfin, à la ligne 5, le mot que M. Euting lit הנדב, et traduit *der Edle* « le noble », je le lis הנדר, et le traduis *le vœu.*

En résumé, je propose, jusqu'à nouvel examen de la pierre elle-même, de traduire ainsi qu'il suit ce curieux texte :

« Le VII[e] jour du mois d'Iyar, de l'année XXXI du seigneur des rois Ptolémée, fils de Ptolémée, laquelle est l'année LVII de (l'ère de) Citium, étant canéphore d'Arsinoë Philadelphe Amatosir, fille de M . . . , fils d'Abdsousim, fils de Gad'at.

« Ces statues ont été érigées par Batshalom, fille de Marihaï, fils d'Eshmunadon, pour ses petits-enfants Eshmunadon, Shallum et Abdreshep, tous trois fils d'Eshmunadon, fils de Nahami, fils de Gallab, (selon) le vœu fait par leur père Marihaï, de son vivant, à leur seigneur Reshep-Mekal. Qu'il les bénisse ! »

Le n° VI est un fragment d'inscription analogue à la précédente, que M. Euting a restitué heureusement, en s'aidant des indications qu'elle fournit. Le seul chiffre qu'il ait laissé indéterminé est celui

des unités de la date, emporté par la brisure du marbre; mais les dimensions de la lacune indiquent qu'il ne saurait être de beaucoup supérieur à deux.

Le mot qui termine la ligne 4 לאלי, *à son dieu*, est parfaitement clair; nous l'avons déjà rencontré dans le texte n° II; c'est une expression désormais acquise; dès lors, je suis très-tenté de la reconnaître dans la cinquième ligne de la deuxième inscription de Sidon, de ce texte dont j'ai le premier donné une interprétation que je suis tout disposé à abandonner devant les progrès de la science. Depuis que la valeur véritable du י final, comme suffixe de la troisième personne, a été mise hors de doute, l'explication générale que MM. Ewald, Lévy, Schlottmann, Halévy ont, avec des nuances diverses, donnée de ce texte, ne peut plus être contestée. Il est évident que l'inscription débute comme celle d'Eshmunazar, et désigne la consécration à Aschtoret d'un terrain donné ou conquis par le roi de Sidon, Bodaschtoret, la deuxième année de son règne. La dernière ligne, en partie effacée, n'a pas encore été traduite d'une manière satisfaisante; les exemples qui précèdent autorisent à y voir les mots לאלי לעשתרת, *à sa déesse Aschtoret*, qui terminent très-heureusement une formule de consécration.

Il est encore des points de grammaire que les nouveaux textes d'Idalion éclairent ou confirment; mais je laisse à mon confrère, M. Derenbourg, et à son incontestable compétence le soin de les faire connaître aux lecteurs du *Journal asiatique*.

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR

LES SIX INSCRIPTIONS D'IDALION,

PAR M. DERENBOURG[1].

I. Je pense qu'ici, comme dans les Citiennes I, XXXVII et XXXVIII, il faut lire לְמֶלֶךְ, à la place de לְמְלֹךְ, qu'adoptent M. de Vogüé et M. Euting. Les monnaies de Cypre portent למלך מלכיתן, c'est-à-dire le nom de la dignité avant le nom propre. Les inscriptions répètent, en outre, après le nom propre, le mot מלך, suivi du nom du pays sur lequel le roi régnait. On le voit dans le n° II, où l'infinitif est impossible, et dans l'inscription de Sidon, où se lit la formule la plus étendue : למלכי מלך א׳ מלך צ׳. — Pour לאדנן, et la thèse, soutenue par M. de Vogüé, que Baʿalrâm, le père de Malkiyâtan, n'avait pas régné, le passage d'Aristote, cité par M. Euting,

[1] C'est à ces observations qu'a été réduit un article que nous avions préparé sur la brochure intéressante de M. Euting. Le travail si remarquable de mon savant confrère, qui a déjà rendu de si grands services à l'épigraphie cypriote, m'a permis de me borner à quelques critiques relatives à la grammaire phénicienne, et je réponds ainsi à la courtoise invitation que M. de Vogüé m'adresse à la fin de son mémoire.

d'après lequel les fils et les frères des rois de Cypre portaient le titre de ἄνακτες, tandis que les rois s'appelaient βασιλεῖς, est d'une grande importance. Peut-être le suffixe qui se trouve ici à la fin de ארן « notre maître » servait-il à relever encore ce titre, porté exceptionnellement par le père, dont le fils avait fondé la dynastie au lieu de lui succéder sur le trône. — Nous remettons à une autre occasion ce que nous aurons à remarquer sur la manière dont M. Euting interprète la formule finale si fréquente sur les tables votives de Carthage.

II. Pour le sens de חרץ « or », nous avons à notre tour le témoignage d'une table votive inédite de Carthage, où figure un Bodʿaschtôrét בן מסף נסך החרץ « fils de Moséf, le fondeur d'or », peut-être le frère du Yâtanbaʿal de l'inscription 44 de Maltzan, qui est également, d'après notre supposition « fils de Moséf, le fondeur d'or »[1]. — Le mot מרקע, qu'il faut peut-être lire *Mirḳaʿ*, désigne probablement un objet déterminé, par exemple un baldaquin, comme le רקיע « firmament » de la Genèse. — On ne voit pas bien si M. Euting a rattaché באדיל au nom de la divinité qui précède, ou à la date qui suit. Nous inclinons vers la première construction. Râschef-Mikal paraît avoir eu son sanctuaire à Idalion, comme Râschef-Ḥêṣ à Citium.

[1] Une autre inscription inédite de Carthage porte מסך הנחשת, également avec l'article devant le nom de metal. Seulement le verbe מסך « mélanger » était préférable pour le bronze qui est le produit d'un composé de plusieurs métaux.

III. La traduction « en compagnie de mon père », sans que le père soit nommé, quelque ingénieuse qu'elle soit, ne me satisfait guère. M. Halévy me suggère la pensée que אבי pourrait bien être l'équivalent de איבי « mes ennemis », et que le phénicien aurait la racine עֹו, à la place du verbe עִי (cf. l'arabe أوب). La particule את pour אית se lit également sur l'inscription de Larnax-Lapitou, et sur celle de Djebaïl. — Pour יצא « se révolter », on peut, en dehors de l'arabe خرج, comparer יֹצֵאת (*Psaumes*, CXLIV, 11), mot qui signifie révolte.

V. M. Euting explique encore בימם comme un singulier, en rappelant l'araméen יממא. Mais nous avons déjà fait observer[1] que l'araméen n'emploie ce mot qu'en opposition avec לילא, pour le jour, en tant qu'il ne fait pas nuit, mais jamais pour un temps de vingt-quatre heures, qui s'appelle יומא. C'est simplement le pluriel יָמִם, qui, placé avant le nombre, est très-correct. — L'interprétation de כנפרם, etc. donnée par M. de Vogüé, est incontestable. M. Engel (*Kypros*, I, 398) parle d'un temple, élevé au promontoire de Zephyrium, et dédié par Philadelphe à sa sœur et femme sous le nom de Aphrodite-Arsinoé. — M. de Vogüé avait parfaitement raison de rejeter la lecture de M. Euting על בן בני « pour les fils de *mon* fils ». C'est évidemment le *yôd* de la 3[e] personne que nous avons ici. Mais le phénicien répond-il à l'hébreu עַל בְּנֵי בְנָה, ou

[1] *Journal asiatique*, 1867, II, 499.

à עַל בְּנֵי בָּנֶיהָ? בנבן est surtout en phénicien un composé, attesté maintenant définitivement par l'inscription de Byblos. Le pluriel est בְּנֵיבָנִם « petits-fils », qu'ils soient les fils d'un fils ou de plusieurs fils, et « ses petits-fils » ne peut donc être rendu que par le suffixe, ajouté au pluriel du nom. En hébreu, en parlant de Sara, il serait permis de dire על בני בְּנָהּ יצחק יעקב ועשו; mais il faut incontestablement : על בני בָּנֶיהָ יעקב ועשו בני יצחק. Il résulte de ce qui précède, que le suffixe י servait en phénicien aussi bien pour le masculin que pour le féminin, que le nom fût au singulier ou au pluriel[1]. La lecture était-elle la même? Certes non, mais nous ne discuterons pas ici cette question. — Dans la dernière ligne il faut lire הנדר אש כן נדֵר, avec le participe; le nom נֵדֶר ne paraît pas correct. On serait bien tenté de lire כָּן נָדַר « (le vœu) qu'avait fait », si la formation d'un plus-que-parfait était attestée ailleurs qu'en arabe.

VI. M. Euting a oublié de transcrire et de tra-

[1] קלי (קלא) est employé également pour un homme ou une femme qui dédie une table votive; בחיי est un exemple du suffixe masculin ajouté à un nom pluriel (חים); בני est la première preuve d'un même emploi pour le suffixe féminin, attaché à un nom pluriel. Au fond, ךָ, כִי, ־ֶיךָ et ־ַיִךְ, ne devaient guère se distinguer davantage dans l'orthographe phénicienne. — J'espère que cette conversion à l'opinion de M. Schlottmann, que M. Stade aurait pu connaître depuis longtemps, s'il accordait un peu plus d'attention à ce qui se publie en France, le satisfera complétement : il verra que la religion à laquelle on appartient n'est nullement engagée dans l'interprétation d'un suffixe! (Voy. *Morgenländische Forschungen*, 1875, p. 202, note.)

duire une seconde fois בן נחמי, avant לאלי. Cette inscription paraît donc parler d'un cousin des trois frères mentionnés n° V; en d'autres termes, Aschmonâdôn II était le frère de Mariḥaï.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 JANVIER 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Clément Huart, 6, rue des Écoles, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard.

Gaspard Bellin, magistrat, 4, rue des Marronniers, à Lyon, présenté par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

La Société de géographie adresse au Conseil des documents sur le Congrès de géographie, et fait appel au concours des membres de la Société asiatique, dans l'intérêt du Congrès et de l'exposition organisés par la Société de géographie.

M. Mohl donne des details sur la nouvelle édition de la Numismatique orientale de Marsden, qui doit être entièrement refondue et largement complétée sous la direction de

M. E. Thomas, qui vient de faire paraître la première livraison de l'ouvrage, traitant des poids, mesures et monnaies de l'Inde ancienne.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n° de décembre 1874. In-4°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part XXXII, vol. III, July 1874 et part XXXVI, vol. III, November 1874. In-4°.

— *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, recueil mensuel publié par la librairie Leroux, n° 12, décembre 1874. In-4°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies* en 1874, revue annuelle, par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve, 1875. In-8°, 115 p.

— *A Catalogue of sanskrit Mss.* existing in the central provinces, prepared by order of E. Willmot, Inspector general of Education, edited by Dr. F. Kielhorn, acting principal of Deccan College, Poona. Nagpur, 1874. In-8°, 251 p.

— *De l'arithmétique dans l'Archipel indien*, extrait du grand ouvrage de John Crawfurd intitulé : *Histoire de l'Archipel indien*, traduit et annoté par Aristide Marre. Rome, 1874. In-8°, 37 p.

— *Extrait du Kitâb al-Mobârek* d'Abu 'l-Wafa al-Djoueïni, transcrit d'après le ms. 1912 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale de Paris, et traduit pour la première fois en français par Aristide Marre. Rome, 1874. Gr. in-4°, 13 p. (Extrait du *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, tomo VII, 1874.)

— *Le Site de Troie*, selon Lechevalier ou selon M. Schliemann, par M. Gustave d'Eichthal. Excursion à Troie et aux sources du Menderé, par M. Georges Perrot. Paris, Durand,

Pedone Lauriel; Maisonneuve, 1875. In-8°, 75 p. 1 carte. (Extrait de l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*. Année 1874.)

SÉANCE DU 12 FÉVRIER 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Tardif, chef aux Archives nationales, présenté par MM. Mohl et Garcin de Tassy.

Mouty à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Aymonier.

M. le Ministre de l'instruction publique annonce le renouvellement de la souscription de 2,000 francs accordée à la Société asiatique. Des remercîments sont adressés au Ministre.

M. Marre offre un travail intitulé *Histoire des rois de Pasey*, traduite du malay, et réclame en même temps une rectification dans la liste des ouvrages présentés à la Société. Sa brochure intitulée *Malaka* a été mentionnée deux fois, au lieu d'une seconde brochure intitulée *Java*, offerte par le même savant.

M. de Charencey présente un opuscule intitulé : *De la symbolique des points de l'espace chez les Indous.*

M. Oppert donne la traduction de quelques inscriptions des rois de Suse, recueillies par Loftus, et établit la ressemblance de l'idiome dans lequel ces inscriptions sont rédigées avec la langue sumérienne (voir un résumé au cahier suivant).

M. Halévy rappelle, à cette occasion, une étude dont il est l'auteur, sur les noms *susiens* qui se trouvent dans les inscriptions assyriennes. Cent cinquante noms susiens ou élamites examinés par ce savant présentent une analogie frappante avec l'assyrien. Il en conclut *provisoirement* que la classe dominante des Susiens était d'origine sémitique. M. Oppert fait ses réserves sur ces conclusions.

M. Stanislàs Guyard expose une théorie nouvelle de la métrique arabe, qu'il se propose de publier bientôt avec tous les détails. (Voy. l'extrait ci-après.)

La séance est levée à 9 heures et demie.

EXTRAIT DE LA COMMUNICATION DE M. GUYARD SUR LA MÉTRIQUE ARABE.

Jusqu'à présent, malgré les travaux considérables de plusieurs orientalistes, parmi lesquels il faut citer Ewald en première ligne, les lois fondamentales de la versification arabe sont restées enveloppées d'obscurité. Comment, en effet, se former une idée d'une prosodie qui, de l'aveu de tous ceux qui en ont traité, ne repose ni sur l'accentuation, ni sur une observation rigoureuse de la quantité! Que penser de mètres où, par exemple, à un pied formé de – – ◡ –, on peut substituer soit le diïambe ◡ – ◡ –, soit le choriambe – ◡ ◡ –, soit le péonien quatrième ◡ ◡ ◡ –, comme c'est le cas dans le *radjaz*, de telle manière que le pied non-seulement change du tout au tout quant à la disposition des longues et des brèves, mais encore a tantôt la valeur de sept brèves, tantôt la valeur de six brèves et quelquefois enfin se réduit à la valeur de cinq brèves? Comment s'expliquer ces autres mètres qui sont formés par la répétition de pieds inégaux dans lesquels le nombre des brèves est, en outre, sujet à diverses modifications? Par exemple, le *ṭawîl* s'obtient en répétant alternativement des pieds valant cinq brèves (◡ – –), et des pieds qui en valent sept (◡ – – –); or il peut arriver que dans quelques-uns de ces pieds on supprime encore la valeur d'une brève (◡ – ◡, ◡ – ◡ –), de sorte que le vers en vient à être composé de pieds inégaux de quatre espèces différentes, les uns équivalant à quatre brèves, les autres à cinq, à six et enfin à sept brèves.

Frappé de cette extrême mobilité, mais remarquant d'ail-

leurs que les Arabes étaient capables de reconnaître à l'audition la mesure de leurs vers, M. Guyard en a conclu que le principe du rhythme devait résider dans la prononciation des mots et que les irrégularités, exclusives de tout rhythme, qu'il observait dans la transcription des mètres devaient n'être qu'apparentes et tenir uniquement à l'imperfection du système graphique.

Conduit ainsi à étudier les mots au point de vue purement acoustique, il s'est bientôt convaincu que, dans toutes les langues parlées sur lesquelles il lui était donné d'expérimenter, les mots se présentent avec un rhythme naturel qu'il est possible de transcrire rigoureusement en notation musicale. Des expériences réitérées lui ont permis d'établir les faits suivants, dont la démonstration sera fournie dans l'introduction du mémoire qu'il prépare.

Tout mot est composé d'une suite de sons dont la durée dépend de syllabes fortes et semi-fortes régulièrement espacées, qui par leur retour périodique donnent naissance à ce qu'on appelle des mesures à deux temps. Les syllabes fortes correspondent aux temps frappés; les syllabes semi-fortes aux temps levés. C'est le rhythme naturel du mot qui en constitue l'unité, l'individualité. En d'autres termes, l'unité du mot n'est rien autre que le rapport quantitatif établi entre les syllabes par les temps forts et semi-forts. C'est pourquoi les mots qui sont ordinairement privés de temps forts et semi-forts ou viennent à en être dépouillés n'ont point d'existence individuelle et s'attachent aux autres mots, précédents ou suivants. Pour qu'un mot soit *perçu par l'oreille* comme unité, il ne faut pas qu'il dépasse en durée une mesure à deux temps. Les voyelles fortes et semi-fortes qui marquent la mesure ont une durée normale d'un demi-temps. Si, par exemple, on adopte la seconde pour la durée d'un temps, la voyelle forte durera pour sa part une demi-seconde. Au contraire, les voyelles qui se trouvent dans la partie faible d'un temps ont une durée normale d'un quart de seconde, et quelquefois moins : cela dépend du nombre

des syllabes qui doivent remplir la demi-mesure après chaque temps fort. La voyelle forte dure plus longtemps que la voyelle faible, parce qu'il existe un rapport naturel entre l'intensité d'un son abandonné à lui-même et sa durée. Plus un son est intense, plus il se prolonge. Souvent, dans un mot, le nombre des syllabes ne suffit pas à remplir la demi-mesure. On constate alors dans ce mot la production de nouvelles syllabes, créées inconsciemment, qui viennent compléter la mesure. Le dédoublement des voyelles accentuées fortement en sanskrit, dans les langues romanes, dans les langues slaves, etc., le redoublement de certaines consonnes n'ont pas d'autre origine.

En arabe, on constate les mêmes phénomènes. Les mots ne dépassent jamais la durée d'une mesure à deux temps, et, parfois, suivant les exigences de la mesure, les voyelles fortes et semi-fortes développent à leur suite d'autres voyelles qui paraissent se fondre avec les premières et qui durent soit un demi-temps soit un quart de temps. Il en résulte que telle voyelle, considérée jusqu'ici comme une simple longue, équivaut en réalité à une longue et demie, telle autre à une double longue. Les Arabes n'ayant aucuns signes déterminés pour représenter les diverses longues et confondant même souvent, dans l'écriture, les brèves et les longues, comme le font nos langues modernes, on avait jusqu'ici transcrit la mesure des mots avec la plus grande inexactitude. Par exemple on comptait فَعَلَ pour trois brèves, alors qu'il faut transcrire ce mot — ᴗ ᴗ, la première syllabe recevant l'accent d'intensité. On rendait قَاتِلٌ par — ᴗ —, tandis qu'il faut le noter ~ᴗ ᴗ —, la première syllabe ayant une durée totale d'une longue et demie. Il va sans dire que M. Guyard a etabli des règles précises pour la connaissance de la mesure de chaque longue et de chaque brève dans tous les mots de la langue arabe.

Tous ces mots ayant un rhythme et une mesure propres, il faut s'attendre à découvrir un certain rhythme dans la prose

elle-même. Ce rhythme existe en effet. Seulement il est peu sensible à une oreille non exercée, parce que chaque phrase est composée de mots dont les rhythmes respectifs présentent la plus grande variété. Mais étant donnée une phrase quelconque, si on compose la phrase suivante de mots dont la forme, le nombre et la disposition reproduisent la forme, le nombre et la disposition de ceux de la première phrase, aussitôt le rhythme est perçu par l'oreille; on a de la prose mesurée et rimée, dont le rhythme total est la résultante des rhythmes particuliers qui la constituent. Et si dans les deux membres de phrases on a soin de n'employer que des mots offrant le même rhythme ou des mots de deux rhythmes différents mais de mesure équivalente revenant tour à tour, on obtient alors des vers. Or c'est précisément ainsi que se sont peu à peu constitués les mètres arabes. La prose mesurée n'est qu'un cas particulier généralisé de la prose ordinaire, et à son tour le langage poétique est simplement un cas particulier généralisé de la prose mesurée.

M. Guyard conclut naturellement de ce qui précède que la prosodie arabe repose sur le rhythme des mots isolés, modifié, il est vrai, dans certains cas, mais toujours d'après des règles fixes. Il ne peut entrer à ce sujet dans les longs développements qu'exigerait un exposé méthodique de ses vues, et se contente de formuler les principaux résultats auxquels il est parvenu.

Les divers pieds, exprimés par des mots techniques, qui constituent les mètres arabes, sont les types des formes les plus communes des mots de la langue. Ces pieds diffèrent par le rhythme, c'est-à-dire par la disposition des longues accentuées et non accentuées, des brèves, des silences complémentaires qui remplacent des syllabes absentes; mais tous ont une mesure équivalente, car ils forment tous une mesure à deux temps. Ainsi s'explique que les pieds dont le rhythme est très semblable puissent être substitués l'un à l'autre dans les vers. Les pieds se composent de brèves généralement invariables et de longues de plusieurs sortes. Il y a

des longues simples, des longues et demie et des longues doubles, des longues suivies de silences ou temps d'arrêt, dont la durée est tantôt celle d'une brève, tantôt celle d'une longue. Quand on a transcrit un mètre arabe d'après le système que propose M. Guyard, toutes les singularités et irrégularités de la notation usuelle disparaissent. On ne rencontre plus de pieds inégaux, plus de suppressions de syllabes, et le rhythme du mètre devient très-sensible à l'oreille. M. Guyard ajoute qu'il a réduit sa théorie en un petit nombre de règles pratiques par l'application desquelles on obtient mécaniquement, sans tâtonner, la mesure exacte et la division par pieds de tout mètre donné, quelles que soient ses modifications et les transformations réelles ou apparentes de brèves en longues ou de longues en brèves qu'il a pu subir. Depuis plusieurs années, il expérimente ce système à ses conférences de l'École des hautes études et a pu s'assurer qu'il simplifie considérablement l'étude de la prosodie arabe, si compliquée lorsqu'elle est enseignée d'après les systèmes qui ont prévalu jusqu'à ce jour.

Il termine en scandant quelques vers pour faire mieux apprécier le rhythme de chacun des seize mètres usités en poésie. On peut noter ainsi quelques-uns des exemples qu'il a donnés :

ṬAWÎL (hémistiche).

مفاعلن فعولن مفاعيلن فعولن

BASÎṬ (hémistiche).

فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن

RAMAL (hémistiche).

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

WÂFIR (hémistiche).

مفاعلتن مفاعلتن مفاعل

D'après la notation usuelle, ces mètres seraient ainsi composés :

Ṭawil	⏑ – – | ⏑ – – – | ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – ‖
Basîṭ	– – ⏑ – | – ⏑ – | – – ⏑ – | – ⏑ – ‖
Ramal	– ⏑ – – | – ⏑ – – | – ⏑ – ‖
Wâfir	⏑ – ⏑ ⏑ – | ⏑ – – – | ⏑ – – ‖

On peut se former une idée de l'invariabilité des règles établies pour connaître la vraie valeur des longues en observant, 1° que partout où, d'après la notation usuelle, deux longues se suivent, la première est double (–͜–), au milieu d'un pied, ou suivie d'un silence équivalent à une longue (– o), à la fin d'un pied; 2° que partout où une longue est suivie d'une seule brève, cette longue équivaut en réalité à une longue et demie –⏑; 3° que partout où trois longues se suivent ou, ce qui revient au même, – ⏑ ⏑ –, la première longue, ainsi que la seconde, quand on a – – –, restent longues simples –. Ainsi dans le Ṭawîl, tel qu'on le note habituellement ⏑ – – | ⏑ – – – | ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – ‖, la pre-

mière longue du pied usuel ⏑ — — devient –‿–, conformément à l'observation 1 ; la seconde devient ~, suivant l'observation 2 ; dans le pied ⏑ — — —, la première et la deuxième longue restent simples (obs. 3) et la troisième devient ~ (obs. 2). Or les mêmes règles se justifient dans les trois autres mètres cités, si l'on prend garde toutefois de considérer chaque hémistiche comme virtuellement précédé d'un autre hémistiche, ou, à la manière arabe, comme formant un cercle. Dans le Basîṭ, par exemple, le premier pied — — ⏑ —, étant virtuellement précédé du dernier pied — ⏑ —, commence par une longue simple, en vertu de l'observation 3 (on a, en effet, trois longues successives — ⏑ $\overset{1}{—}$ | $\overset{2}{—}$ $\overset{3}{—}$ ⏑ —, comme aux 2e et 3e pieds du mètre) ; la longue suivante est ~ (obs. 2) ; la dernière longue est — ∘ (une longue suivie d'un silence équivalent à une longue, obs. 1). Dans le second pied, la première longue vaut ~ (obs. 2), la dernière longue — (obs. 3). Dans le Ramal, la première longue du premier pied équivaut à ~ (obs. 2), les deux dernières restent longues simples (obs. 3). Dans le Wâfir, la première longue du premier pied reste — (obs. 3) ; la dernière devient ~ (obs. 2). Dans le dernier pied de l'hémistiche, deux longues se suivent : donc (obs. 1) la première devient –‿–, d'où il résulte que le pied ne souffre d'aucune suppression, mais subit simplement une modification de rhythme destinée à marquer la pause.

Si maintenant on évalue en brèves chaque pied des différents mètres, on trouve qu'ils comptent tous huit brèves.

M. Guyard pense que ces quelques explications suffiront pour donner une idée de sa théorie ; il ne prétend pas aller au-devant des objections que le présent exposé, nécessairement très-incomplet, peut soulever. Ces objections seront discutées dans le mémoire qu'il a annoncé au debut de sa communication.

Marsdeni numismata orientalia, a new edition. Part. I. Ancient indian weights, by Edward Thomas. London, 1874. In-4° (Trübner). VIII et 74 pages, et deux planches gravées.

L'ouvrage de Marsden marquait dans son temps un grand progrès dans la numismatique orientale, surtout musulmane, et a gardé une grande valeur, malgré de nombreuses imperfections. Des découvertes innombrables de monnaies anciennes qui ont été faites depuis son temps, les travaux spéciaux sur les différentes dynasties, et surtout les points de vue différents et plus étendus sous lesquels on étudie aujourd'hui les monnaies, ont révélé successivement les lacunes de cet ouvrage et ont donné l'idée d'une nouvelle édition complétée et comprenant non-seulement les matériaux que le temps a accumulés depuis quarante ans, mais tous les renseignements que l'on sait aujourd'hui tirer des monnaies sur l'histoire politique, sur la généalogie et la chronologie des familles régnantes, sur l'histoire du commerce et de l'economie politique. Mais c'est précisément cette multiplicité de recherches auxquelles la numismatique prête son secours, et dont elle tire son importance actuelle, qui rend presque impossible à un seul savant de l'embrasser dans son ensemble, et qui a donné l'idée de faire traiter dans la nouvelle édition de Marsden les monnaies de chaque pays ou de chaque dynastie par un homme spécial et le plus versé dans cette branche de la numismatique. Chacun de ces chapitres formera un travail complet et indépendant, mais se rattachera à l'ensemble par la similitude du traitement. Jusqu'à présent, se sont chargés : Sir W. Elliot, de l'Inde méridionale; Sir A. Phayre, de l'Arracan et du Pegou; M. Rhyn Davies, de Ceylan; le général Cunningham, des Indo-Scythes; Dr Blochmann, des sultans du Bengale; M. de Saulcy, des Arabo-Byzantins; M. Gregorief, des Russes-Tartares; Don P. de Gayangos, des Khalifes d'Espagne; M. Sauvaire, des Fatimides d'Égypte; M. Rogers, des Toulounides; M. Stanley Poole, des Seldjoukites et Ortokides; M. E. Thomas, lui-

même, des Sassanides. On ne saurait mieux choisir ses collaborateurs.

M. E. Thomas vient de publier le premier cahier, qu'il commence par une table de transcription, telle qu'elle sera appliquée par tous ses collaborateurs. On suivra, pour le sanscrit, la translitération de Sir W. Jones, et pour l'arabe et le persan un alphabet latin, qui est assez simple et ne contient pas plus de lettres avec des points dessus ou dessous que ne l'exige la nécessité de transcrire un grand nombre de noms propres. Ensuite M. Thomas traite des anciens poids indiens et des mesures qui leur correspondent, des premières traces et du développement des métaux précieux comme moyen de payement, de l'introduction de la monnaie proprement dite, des alphabets que l'on trouve sur les plus anciennes monnaies; enfin, dans une espèce d'appendice, du contrôle de la valeur des anciens poids indiens, qu'offre le poids des monnaies frappées plus tard. Son sujet force l'auteur de traiter d'un grand nombre de points relatifs à l'histoire ancienne de l'Inde et des pays environnants, points en grande partie délicats et obscurs, touchant les rapports des Aryas et des populations aborigènes qu'ils envahissaient : l'histoire des alphabets, l'influence des Perses et des Grecs sur l'Inde, la date et l'autorité des ouvrages sanscrits, etc. Personne n'était mieux préparé pour ce travail que M. Thomas, qui avait publié depuis vingt ans un grand nombre de mémoires sur des parties de son sujet, et il nous en donne aujourd'hui les résultats dans une forme plus complète et plus systématique. Je crois qu'il a définitivement etabli la vérité sur une partie de ces questions et que d'autres attendent encore des compléments de matériaux que les découvertes archéologiques, aujourd'hui si fréquentes dans l'Inde, nous fourniront sans doute. Mais même pour les questions qui peuvent encore paraître douteuses, c'est un grand progrès que de les voir mises dans leur cadre, en connexion avec tous leurs tenants et aboutissants, et de pouvoir ainsi juger bien plus sûrement de la portée de chaque nouvelle découverte.

Ce traité, s'il devait rester isolé, formerait une contribution très-intéressante à l'archéologie indienne; mais étant placé à la tête de la nouvelle édition de Marsden, il montre quels progrès la numismatique a faits, de quelle importance elle est aujourd'hui pour les parties les plus obscures de l'histoire, par combien de côtés elle touche nos études sur l'antiquité et par quelle méthode elle atteint son but.

J. M.

Tarikh el-Kénicé. Beïrout, 1874. 2 volumes in-12, 319 et 364 pages.

Nous avons eu l'occasion de signaler maintes fois, dans le *Journal asiatique* et ailleurs, les livres édités par les soins des Dominicains et des Jésuites français de Mésopotamie et de Syrie : ces derniers viennent, tout récemment, de doter la librairie arabe d'un nouveau livre : le *Târikh el-Kénicé*, version arabe de « l'histoire abrégée de l'Église » de Lhomond, par el-Khouri Joucef el-Bostani, ancien élève du collége de Ghazir. Écrite d'un style à la fois simple et élégant, cette version arabe du classique français est d'une lecture facile et intéressante. Pour ce qui est de l'exécution matérielle, elle ne laisse rien à désirer : les types sont d'une grande pureté de dessin; chaque page est encadrée d'une jolie vignette; l'impression est correcte et des plus soignées; enfin la reliure est imitée des meilleurs fers de l'époque arabe. Au point de vue spécial de l'enseignement, la publication de ces sortes de livres est très-appréciable : elle facilite singulièrement les progrès de l'étudiant auquel elle aplanit bien des difficultés; elle lui épargne un temps souvent précieux, et l'initie sans peine au génie de l'idiome qui fait l'objet de ses études. On peut donc féliciter à bon droit les zélés missionnaires de ce nouveau produit de leurs utiles et constants travaux.

Belin.

Dictionnaire français-cambodgien, précédé d'une notice sur le Cambodge, et d'un aperçu de l'écriture et de la langue cambodgienne, par E. Aymonier, Saïgon, Imprimerie nationale, 1874, in-4°, IV, 58 et 184 pages lithographiées.

Ce volume montre que le très-regrettable Jeanneau trouve des successeurs dans l'étude du cambodgien, et nous devons nous en feliciter. M. Aymonier commence son ouvrage par une notice sur le Cambodge, son passé, son état présent, la religion, les impôts et les mœurs; cette notice est suivie d'un aperçu sur l'écriture et la langue dans lequel l'auteur suit en général l'exposé qu'en a fait feu Jeanneau, mais en ajoutant ce que des études postérieures ont enseigné de nouveau. Ensuite vient la partie principale, le dictionnaire. Le mot français est toujours suivi du mot cambodgien et de ses dérivés ou composés en caractères cambodgiens et en transcription, puis suit la traduction française, suivie elle-même de termes analogues et d'expressions proverbiales, enfin ce qui s'y rattache de nuances et d'emplois divers.

Il était naturel que M. Aymonier commençât par le dictionnaire français-cambodgien, qui répond aux besoins de l'administration et de la population françaises; mais j'espère qu'il le fera suivre d'un dictionnaire cambodgien-français, indispensable pour l'étude de la littérature ancienne du pays, qui a une importance considérable pour l'histoire du Bouddhisme, et qui peut-être nous fera connaître l'époque brillante du pays dans le temps où ces magnifiques temples et palais qui font notre admiration furent érigés.

Il n'est pas à supposer que ces premiers essais d'un dictionnaire d'une langue jusqu'ici inconnue aux Européens puissent être complets ou définitifs, mais il sera comparativement facile de les compléter et de les perfectionner; la grande difficulté et le grand labeur est dans la première étude de la langue et la réunion d'une masse de matériaux neufs, et l'on doit bien de la reconnaissance à M. Aymonier pour le travail très-considérable et très-méritoire dont il a doté la

littérature orientale et l'administration de la colonie transgangétique. J. M.

Archæological survey of India. — Report for the year 1871-1872, by Alex. Cunningham. Vol. III. Calcutta, 1873. Gr. in-8°. (160 et vi pages et 47 planches.)

L'archéologie indienne a été longtemps abandonnée par le gouvernement anglais de l'Inde aux études individuelles des savants, et ce n'est que lorsqu'un nombre considérable de publications et de traductions d'inscriptions, de descriptions de monnaies et d'interprétations de médailles, eut montré quelle riche mine de matériaux pour l'histoire ancienne elles contenaient, que le gouvernement a commencé à venir en aide aux archéologues. En 1862, le colonel, aujourd'hui général Cunningham, qui s'était depuis longtemps fait connaître avantageusement par de nombreuses publications sur les antiquités indiennes, fut chargé par le gouverneur général de faire le cadastre, pour ainsi dire, des antiquités indiennes, de visiter les localités les plus importantes, de dresser le plan et de faire la description des ruines les plus intéressantes, de relever les inscriptions et de faire photographier les parties principales des monuments d'architecture et de sculpture.

Les résultats de cette mission ont été exposés par M. Cunningham dans quatre rapports sur ses explorations pendant les années 1862-1865. Ces rapports ont été publiés plus ou moins complets à différentes reprises, et à la fin réunis en deux volumes officiels, publiés à Simla, en 1871, et accompagnés de 99 gravures. Ils rendent compte des explorations faites dans la vallée du Gange, et se rapportent généralement aux localités indiquées et visitées par Hiouen-tsang. Il est certain qu'on ne pouvait pas suivre un guide meilleur et plus sûr que le pèlerin chinois.

M. Cunningham se retira en 1866 du service et s'occupa à Londres de la préparation de sa géographie de l'Inde ancienne, dont le premier volume, comprenant l'époque bouddhiste,

parut en 1871. Il interrompit la continuation de cet ouvrage en acceptant de nouveau une mission archéologique dans l'Inde, dont le volume que j'annonce ici, et qui forme la suite des deux publiés à Simla, donne les premiers fruits. L'auteur visita de nouveau quelques-uns des sites qu'il avait déjà explorés, comme Mathura et Buddha-Gaya, et y trouva une ample moisson de monuments, de sculptures et d'inscriptions, que des travaux postérieurs à sa première visite avaient mis au jour. Ces découvertes incessantes et la rapidité déplorable avec laquelle beaucoup de monuments et une partie des inscriptions les plus importantes qui ont eté connues autrefois, ont disparu, prouvent qu'il était grandement temps d'aider officiellement ces recherches, de mettre en lieu de sûreté les inscriptions qui périclitent, d'encourager leur publication et de protéger les monuments. Les missions officielles, comme celle du général Cunningham, sont indispensables pour atteindre le but qu'on se propose, de sauver et de faire connaître les véritables éléments de l'ancienne histoire de l'Inde, et le gouvernement indien a vivement senti l'importance de ces recherches, car il paraît vouloir les étendre sur toute la péninsule, et il a non-seulement donné à M. Cunningham des adjoints européens, mais il a nommé M. Burgess archéologue pour la présidence de Bombay, choix auquel on ne peut qu'applaudir. Mais cela ne suffira pas, le pays est trop grand et les monuments sont trop nombreux pour qu'une inspection officielle suffise; il faut l'intérêt et le zèle des particuliers demeurant sur les lieux mêmes pour que l'étude et surtout la conservation de ces restes de l'antiquité soient assurées. Car toute l'histoire de l'Inde est là; ce n'est que par les inscriptions, les médailles, les sculptures et les restes des monuments qu'on peut la reconstituer, puisque la littérature indigène n'a jamais produit d'historiens. On le voit bien par le titre d'archéologie indienne que M. Lassen a été obligé de donner à son grand ouvrage, le seul essai sérieux fait jusqu'ici de reconstituer l'histoire ancienne du pays. J. M.

De pronominibus arabicis, dissertatio etymologica, scripsit Carolus Eneberg. Hesingfors, 1872 et 1874. In-8° (en deux cahiers de 72 et 105 pages).

Cette dissertation, dont la troisième et dernière partie n'a pas encore paru, tient plus que ne promet le titre, car elle s'étend sur les pronoms non-seulement arabes, mais éthiopiens, syriens, hébraïques et chaldéens, et forme ainsi une contribution notable à l'élucidation d'une des parties les plus difficiles de la grammaire comparée des langues sémitiques. J. M.

Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, nach dem siebenten Bande des Heft Kolzum dargestellt von Fr. Rückert; neu herausgegeben von W. Pertsch. Gotha, 1874. In-8°. (xx et 414 p.)

Feu Frederic Rückert publia, en 1827 et 1828, dans les *Wiener Jahrbücher*, une série d'articles contenant une analyse très-détaillée du volume VIII du *Heft Kolzoum*, volume qui termine ce dictionnaire par un traité sur la grammaire, la rhétorique et les règles de la poésie persane. Ce travail, fait par un homme très-poëte lui-même, plus philologue qu'on ne l'aurait soupçonné, et s'intéressant vivement aux raffinements, aux délicatesses, aux grâces de la poésie persane et même aux jeux puérils de sa décadence, était très-sérieux et très-neuf. Il contenait une foule de règles qui alors n'avaient pas attiré l'attention des savants, et qu'il faut pourtant connaître pour bien comprendre les intentions des poëtes. Les articles de Rückert attirèrent peu l'attention lorsqu'ils furent publiés; on ne les cherchait guère dans une revue qui n'était pas très-répandue, et lorsque M. Garcin de Tassy publia dans le *Journal asiatique* la série de ses excellents articles sur le même sujet, qu'il a réunis depuis en un volume, il ne paraît pas avoir connu le travail de Rückert.

Aujourd'hui, M. Pertsch a réuni les articles de Rückert et en a publié une édition très-perfectionnée, car il a substitué partout l'impression en caractères persans aux trans-

criptions de Rückert, et a ajouté fréquemment ses propres observations au travail original, tout en les distinguant soigneusement du texte premier; il a vérifié et souvent rectifié les citations; enfin il a fait en tout œuvre d'éditeur également savant et respectueux pour l'auteur. L'ouvrage original de l'auteur du *Heft Kolzoum* est composé dans une forme de pédanterie étrange, et Rückert en a très-sagement omis une quantité de matières inutiles, de subdivisions et de définitions superflues par lesquelles ce grammairien tâchait de préciser et de classifier, comme des objets d'histoire naturelle, les images, les comparaisons et les fantaisies des poëtes, les énigmes avec lesquelles ils aimaient à embarrasser les lecteurs, et tous les artifices d'une littérature devenue le jeu élégant d'un peuple ingénieux. Mais les observations du grammairien, quoique souvent pédantesques, n'en sont pourtant pas moins instructives et très-souvent indispensables pour l'intelligence de cette poésie artistique, et M. Pertsch a rendu un véritable service par cette reproduction très-améliorée du travail de Rückert. J. M.

P. S. Ce volume est très-bien imprimé, mais je ne puis m'empêcher de faire une observation sur le prix que le libraire a fixé et qui est de 8 thalers (30 fr., à Paris 32 fr.). Les prix souvent excessifs (voyez, par exemple, le prix insensé du *Fihrist* de Flügel) que les libraires allemands demandent depuis quelque temps pour des ouvrages orientaux, sont très-nuisibles aux progrès des études, et, j'aime à le croire, aux intérêts des libraires eux-mêmes, en réduisant forcément le nombre des acheteurs. Je sais bien que c'est un calcul délicat à faire entre le nombre des acheteurs forcés d'un livre et de ceux que le trop haut prix décourage, et je sens parfaitement qu'on ne peut pas demander aux libraires de s'exposer à plus que les risques ordinaires de leur commerce; mais les calculs qu'ils font aujourd'hui sur les chances probables de la vente sont-ils bien fondés?

Le Gérant : J. Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1875.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES JÂTAKAS,

PAR M. L. FEER.

L'étude des jâtakas est à l'ordre du jour. Le public savant éprouve le besoin d'avoir des notions plus complètes et plus exactes sur ces nombreux récits dont on parle plus qu'on ne les connaît. La lecture des titres de quelques-uns d'entre eux sur des monuments trouvés dans l'Inde par M. Cunningham a ravivé la curiosité et fait sentir la nécessité de combler les lacunes de nos informations relativement à cette branche importante de la littérature bouddhique. M. Fausböll, qui a déjà publié quelques fragments des jâtakas, et s'est occupé spécialement de ce recueil, se propose d'en publier le texte complet; M. Childers doit le seconder en faisant la traduction. Voilà certes un grand et utile travail placé en d'excellentes mains. Mais, vu l'étendue et

les difficultés de la tâche, les secours ne sauraient être trop abondants, et tout homme qui peut d'une manière quelconque en faciliter l'accomplissement doit prêter son concours. Ayant été amené par diverses causes à m'occuper des jâtakas, à en étudier particulièrement quelques-uns, mais surtout à envisager l'ensemble, je crois devoir communiquer les résultats de mes recherches. Je les ai consignés dans un travail spécial que j'intitulerais volontiers *Répertoire des Jâtakas*, dont je vais essayer de faire connaître le plan et apprécier les avantages. Les personnes compétentes jugeront s'il est opportun de publier ce travail qui sera, non un livre à lire, mais une sorte de dictionnaire spécial ou index à consulter.

Je dois dire tout d'abord qu'il existe plusieurs recueils de jâtakas et plusieurs jâtakas isolés. Parmi les recueils, les uns font partie du canon, les autres n'en font pas partie; je vais passer successivement en revue ces diverses branches, et parler : 1° des recueils canoniques; 2° des recueils extracanoniques; 3° des jâtakas isolés; ce sera la première partie de ce travail. Dans une deuxième partie, je traduirai et comparerai plusieurs jâtakas, afin de confirmer quelques-unes de mes assertions, et de donner plus de vie à cette étude.

PREMIÈRE PARTIE.

§ 1. Recueils canoniques.

A. Jâtaka du Sutta-Piṭaka.

Nombre et classification des jâtakas. — On sait qu'il y a dans la littérature bouddhique du sud, dans le Sutta-Piṭaka, un recueil intitulé *Jâtaka*, qui forme la 10e section du Khuddaka-Nikâya, cinquième et dernière partie de ce Piṭaka, et qui traite des anciennes naissances du Buddha. Il est souvent fait allusion dans les livres bouddhiques à ces anciennes naissances dont le nombre est exprimé par un chiffre variable qui ne s'abaisse pas au-dessous de 500 et s'élève jusqu'à 565; le nombre moyen, généralement admis, est 550 [1]. Si maintenant, au lieu de considérer les mentions des jâtakas, nous examinons les manuscrits de ce recueil, nous avons à signaler des divergences notables. Westergaard ne compte que 539 textes dans l'exemplaire de Copenhague; Upham n'en trouvait que 529 dans le sien. Pour moi, en examinant à la Bibliothèque nationale le manuscrit en langue et en écriture singhalaises qui avait appartenu à Burnouf, j'ai trouvé qu'il n'en renferme que 527, et en comparant les deux

[1] Voir, sur les variations de ce nombre, Kœppen, *Die Religion des Buddha*, p. 319. — M. Hodgson dit que le grand *Jâtaka-Mâlâ* du Nepâl se compose de 565 textes. (*Essays on the languages of literature and religion of Nepâl and Tibet*, p. 17.)

manuscrits pâlis du même établissement, celui de la collection Grimblot, qui vient de Ceylan, avec celui de la collection Bigandet, qui vient de Birma, j'ai reconnu qu'ils se suivent en général d'assez près, mais ne concordent pas toujours : dans chacun d'eux il y a des lacunes; seulement celles du manuscrit birman paraissent plutôt dues à la négligence du copiste, celles du manuscrit singhalais à un dessein prémédité. Un quatrième document, manuscrit pâli-birman donné par le colonel Phayre, m'a fourni le moyen de reconnaître et de rectifier toutes les omissions. Les exemplaires de Grimblot et de Bigandet ne renferment que le texte, c'est-à-dire les stances (gâthâ), des jâtakas; l'exemplaire du colonel Phayre, qui se compose de quinze volumes, renferme tous les récits; il est incomparablement plus complet et plus soigné que les deux autres, il a en outre l'avantage de présenter sous forme d'appendice une liste complète, un tableau des jâtakas, avec un résumé qui donne le nombre des textes de chaque subdivision de l'ouvrage, et par suite de l'ouvrage tout entier. De l'examen de cette liste conforme au corps de l'ouvrage dont elle résume et rassemble les diverses parties, il résulte que les jâtakas sont au nombre de 547. On s'explique aisément d'après cela que le chiffre rond 550 ait été adopté comme officiel, mais ce n'est pas le chiffre exact. Quant aux lacunes que présentent la plupart des manuscrits, elles s'expliquent généralement par ce fait que les jâtakas

omis sont des fragments de jâtakas plus étendus; on les a laissés de côté parce qu'ils devaient se retrouver ailleurs. Voici donc un fait bien établi : le nombre définitif, officiel des jâtakas est 547.

Seulement, il est un autre fait non moins bien établi, c'est que ce chiffre officiel n'est pas réel. Nous venons de dire que plusieurs jâtakas omis dans les manuscrits ne sont que des fragments, des extraits de jâtakas plus étendus, ce qui permettrait de ne pas les compter : d'autres jâtakas sont dans le même cas, bien qu'ils se trouvent dans les manuscrits, et peuvent être considérés comme ne faisant qu'un avec des textes dont ils sont, soit des extraits, soit des amplifications, soit de simples variantes; ces doubles peuvent aussi être défalqués. On arriverait ainsi à reconnaître que le nombre réel des jâtakas est bien inférieur au chiffre officiel. Quand tous les jâtakas auront été traduits, on pourra opérer les éliminations ou les fusionnements qui permettraient d'avoir un chiffre exact; mais, dans l'état actuel des choses, nous devons nous en tenir au chiffre officiel, qui est 547.

Ces 547 jâtakas sont classés d'après un système purement artificiel, fondé sur le *nombre de stances* que chaque texte renferme : ceux qui n'ont qu'*une* stance forment la première section ou le premier nipâta; les sections suivantes sont formées de textes qui ont *deux*, *trois*, *quatre* stances, etc. La dernière section seule, intitulée *Mahâ-Nipâta* (Grand Nipâta), n'est pas désignée d'après le nombre des stances. Les

premières sections sont celles qui renferment le plus grand nombre de textes. Quand ce nombre dépasse dix, le nipâta est divisé en *vaggos* (chapitres) de dix textes chacun.

Pour rendre les idées plus claires, nous donnons ici le tableau des Nipâtas :

I.	Eka-Nipâta..	(1 gâthâ)	150 textes	(15 vaggos).
II.	Duka......	(2 gâthâs)	100 textes	(10 vaggos).
III.	Tika.......	(3 gâthâs)	50 textes	(5 vaggos).
IV.	Catuka.....	(4 gâthâs)	50 textes	(5 vaggos).
V.	Pañcaka....	(5 gâthâs)	25 textes	(2 vaggos).
VI.	Chakka....	(6 gâthâs)	20 textes	(2 vaggos).
VII.	Satta.......	(7 gâthâs)	21 textes	(2 vaggos).
VIII.	Aṭṭhaka.....	(8 gâthâs)	10 textes.	
IX.	Nava......	(9 gâthâs)	12 textes.	
X.	Dasa.......	(10 gâthâs)	16 textes	(2 vaggos)
XI.	Ekâdasa....	(11 gâthâs)	9 textes.	
XII.	Dvâdasa....	(12 gâthâs)	10 textes.	
XIII.	Terasa.....	(13 gâthâs)	10 textes.	
XIV.	Pakiṇṇaka...	(15 gâthâs)	13 textes.	
XV.	Visati......	(20 gâthâs)	14 textes.	
XVI.	Tiṁsa......	(30 gâthâs)	10 textes.	
XVII.	Cattâlisa....	(40 gâthâs)	5 textes.	
XVIII.	Paññâsa....	(50 gâthâs)	3 textes.	
XIX.	Chaṭṭhi.....	(60 gâthâs)	2 textes.	
XX.	Sattati.....	(70 gâthâs)	2 textes.	
XXI.	Asîti.......	(80 gâthâs)	5 textes.	
XXII.	Mahâ-Nipâta.		10 textes.	
		TOTAL......	547 textes.	

Le vice de cet arrangement est frappant : tel jâtaka, fragment ou abrégé d'un jâtaka plus long,

s'en trouve à une grande distance. Les textes sont distribués, non d'après leurs rapports internes, leurs affinités naturelles, mais d'après une circonstance tout extérieure, leur plus ou moins de longueur. En outre, la désignation des textes est embarrassée et pénible. Veut-on un exemple qui réunisse ces divers inconvénients? Nous apprendrons au lecteur que les jâtakas suivants : Eka-Nipâta IX, 2; Eka-Nipâta, XI, 4; Pañcaka-Nipâta, II, 10; Dasa-Nipâta, 1 (c'est-à-dire le deuxième du 9ᵉ vaggo, et le quatrième du 11ᵉ vaggo du Eka-Nipâta, le dixième du 2ᵉ vaggo du Pañcaka-Nipâta, et le premier du Dasa-Nipâta), ne sont que quatre versions ou variantes d'un seul et même texte, et occupent dans la liste suivie des jâtakas les numéros 82, 104, 369, 439. Ainsi le 82ᵉ et le 104ᵉ, qui cependant sont dans le *Eka-Nipâta* tous les deux, pouvaient être rapprochés, on les écarte considérablement; il est vrai que le 104ᵉ est plus long que le 82ᵉ d'une demi-stance[1]. Et quelle complication, pour indiquer le 82ᵉ jâtaka, que de dire Eka, IX, 2! Si, pour abréger, on désigne les nipâtas par le rang qu'ils occupent dans la série, on est plus bref, mais plus obscur; Pañcaka-Nipâta, II, 10, deviendra V, II, 10. Qui pourrait reconnaître dans XVI, 5, le cinquième texte du Tiṁsa-Nipâta; dans XIX, 2, le deuxième texte du Chaṭṭhi-Nipâta? Tous les modes de désignation fondés sur l'arrangement indigène sont

[1] On rencontre très-souvent dans les textes bouddhiques des çlokas à 6 padas, qui valent par conséquent 1 1/2 çloka.

obscurs ou compliqués. C'est probablement pour échapper à cet inconvénient que Westergaard, dans son catalogue[1], a pris pour base de la division de l'ouvrage le vaggo, la plus petite subdivision. Il a ainsi trouvé 56 vaggos, et subordonné à cette division la division principale des nipâtas. La force des choses l'a dès lors obligé à confondre les nipâtas courts avec les vaggos, à les traiter comme des vaggos; en sorte que, parmi ses 56 sections, les unes renferment dix textes, d'autres n'en renferment que deux. Parmi celles qui devraient en avoir dix, beaucoup n'en ont que huit ou neuf, à cause des lacunes dont il a été question ci-dessus. De plus, l'auteur du catalogue de Copenhague a été amené par la disposition de son manuscrit à ranger sous un seul vaggo deux nipâtas, le Pakiṇṇaka et le Visati (celui des textes à quinze gâthâs, et celui des textes à vingt gâthâs); de là une section démesurément grande renfermant vingt-sept textes. Il est impossible d'arriver à un arrangement satisfaisant en prenant pour base la classification indigène.

L'embarras dans lequel s'est trouvé Westergaard a sans doute une cause qui est précisément celle à laquelle on peut attribuer la classification défectueuse des indigènes. Cette cause serait l'incertitude du nombre des jâtakas. Il semble qu'on n'ait jamais été bien sûr de ce nombre, en sorte qu'on n'aura pas voulu donner à chaque texte un numéro d'or-

[1] *Codices orientales bibliothecæ regiæ Havniensis*, pars prior, pag. 36-42.

dre; on aura préféré un classement qui permet d'ajouter un ou plusieurs textes sans troubler toute l'économie du recueil. Ainsi, nous avons fait la remarque que l'exemplaire d'Upham contient dix textes de moins que celui de Copenhague : que ces dix jâtakas soient ajoutés dans les vaggos ou les nipâtas où ils manquent, il y aura quelques vaggos complétés ou augmentés, mais il ne sera pas nécessaire de donner à chaque jâtaka un numéro nouveau. De même Westergaard fait observer que trois textes de l'exemplaire d'Upham manquent dans le sien[1]; ici encore même résultat : l'adjonction de ces trois nouveaux textes attribués à la section que leur assigne le nombre de leurs stances se fait sans difficulté et sans que la disposition générale du recueil en soit troublée. Au sujet de ces trois textes, nous devons dire que deux d'entre eux se trouvent dans l'exemplaire complet de Phayre; mais le troisième, qui devrait être le second du Dasa-Nipâta, fait défaut. Il est intitulé *Purṇa*, nom célèbre dans la littérature bouddhique; mais aucun jâtaka, sauf dans l'exemplaire d'Upham, ne porte ce titre. Il y a bien un Puṇṇapâti, un Puṇṇâdi, un Puṇṇakam; celui-ci, qui est l'avant-dernier du recueil, est fort long; le Puṇṇa de Upham en serait-il un extrait? Nous l'ignorons, mais nous ne serions pas étonné qu'il en fût ainsi. Toutefois, s'il venait à être démontré que ce jâtaka est sans analogue dans le recueil des

[1] *Codices orientales*, etc. p. 36.

547 jâtakas, il n'y aurait pas encore lieu d'en être surpris outre mesure, car nous savons qu'il y a encore des jâtakas en dehors des 547[1]. Nous sommes donc fondé à dire qu'il a dû régner, dans un temps, une grande incertitude sur le nombre des jâtakas, que les traces de cette incertitude subsistent encore dans la variété du nombre des textes que renferment les différents manuscrits, et peut-être aussi dans le classement défectueux des indigènes, adopté sans doute par nécessité dans les premiers temps, conservé depuis par respect des traditions[2].

Toutefois, quelle qu'ait pu être l'incertitude de ceux qui ont fait la compilation des jâtakas, elle ne doit pas nous arrêter; nous avons des preuves suffisantes que le nombre admis, arbitrairement peut-être, mais reconnu, est de 547. Peu importe que ce nombre soit susceptible de réduction; il est admis, et il ne dépend pas de nous de le changer. Nous n'avons qu'à constater ces deux faits : 1° les bouddhistes comptent dans leur collection 547 jâ-

[1] Le *Purṇa* de Upham ne se trouve pas dans l'exemplaire (singhalais) de Burnouf; au contraire, les deux autres jâtakas que Westergaard signale comme manquant dans son exemplaire et figurant sur la liste de Upham se trouvent dans l'exemplaire de Burnouf.

[2] Nous devons dire cependant que ce classement est conforme au système généralement adopté pour les livres pâlis; on groupe les textes d'une manière plus ou moins logique, sans s'aviser jamais de leur donner un numéro d'ordre depuis le premier jusqu'au dernier. Si donc l'explication que nous donnons était exacte, elle ne serait pas particulière aux jâtakas, et vaudrait pour tous les recueils de textes bouddhiques.

takas; 2° ces jâtakas sont toujours rangés dans le même ordre, à une ou deux exceptions près[1].

Ces deux faits étant donc bien établis : le nombre des jâtakas est de 547 ; — l'ordre dans lequel on les énumère est constant; — qu'y a-t-il de plus naturel et de plus simple que de donner un numéro à chacun d'eux dans l'ordre où les manuscrits complets nous les donnent ? C'est ce que nous avons fait; nous avons numéroté tous les jâtakas depuis 1 jusqu'à 547, selon l'ordre où ils se succèdent dans le recueil : nous avons indiqué subsidiairement la division indigène afin qu'on puisse rapporter tel jâtaka au Nipâta ou au vaggo correspondant du recueil officiel. Mais notre liste nous permet de désigner chaque jâtaka *par son numéro*, ce qui est de beaucoup le moyen le plus simple et le plus commode.

Titres des Jâtakas. — Chaque jâtaka est donc pourvu de son *numéro*, qui sert à le désigner; mais cela ne suffit pas, il y faut joindre un second indice, *le titre*. Seulement, on va reconnaître (et il était aisé de le prévoir) que les titres, destinés à faciliter la distinction des textes, sont trop souvent une cause de confusion.

[1] Les textes du Mahâ-Nipâta ne sont pas toujours dans le même ordre; il y en a un ou deux de transposés dans les différents manuscrits. Le manuscrit, tout singhalais, de Burnouf nous offre en outre quatre cas de déplacements de textes, dont l'un paraît grave à cause du transport d'un nipâta à un autre (du *Catukka*-N. au *Nava*-N.). Nous ne croyons pas que ces exceptions doivent nous empêcher de nous conformer à l'ordre constamment suivi par les autres manuscrits, surtout quand ces manuscrits sont *pâlis*.

En parcourant la liste des jâtakas donnée par Westergaard, on remarque tout d'abord ce fait saillant : un même titre sert souvent pour plusieurs textes. C'est ainsi que l'on y rencontre deux Anabhirati, deux Amba, deux Uraga, deux Kapi et deux Mahâ-Kapi, deux Kurunga-Miga, deux Daddara, deux Mittavinda, deux Râjovâda, deux Râdha, trois Kacchapa, trois Kâka, trois Kosiya, trois Tittira, trois Maccha, trois Sujâta, quatre Godha, quatre Singâla (dont deux dans un même vaggo). On trouve encore trois Sîlavimaṁsa et deux Sîlavimaṁsana (écrits l'un avec *n*, l'autre avec *ṇ*), ce qui fait en réalité cinq textes portant même titre. Ce sont là, croyons-nous, tous les titres doubles, triples, quadruples; mais la liste serait bien plus longue, si nous y avions fait entrer les titres semblables simplement différenciés par l'épithète Mahâ (grand) ou Cuḷa (petit), et ceux qui ne diffèrent que par une variante insignifiante, peut-être même par une faute de lecture, comme Somadanta et Somadatta, Kuṭa-vâṇi et Kuṭa-vâṇija. En présence de ce fait, on est amené à se faire une double question. Les titres semblables sont-ils l'indice d'une ressemblance de fond entre les textes? N'y a-t-il pas moyen de distinguer les textes ainsi réunis par les titres, indépendamment de la distinction qui résulte naturellement de la place occupée par eux dans la collection? Ce qui va suivre indiquera quelle réponse on peut faire à ces deux questions.

En comparant les manuscrits Grimblot et Bi-

gandet, je remarquai avec un certain étonnement que beaucoup de titres du manuscrit birman de Bigandet diffèrent totalement de ceux du manuscrit singhalais de Grimblot, lesquels sont, à très-peu d'exceptions près, identiques à ceux qui forment la liste de Westergaard. Si ces différences portaient seulement sur les titres répétés deux, trois, quatre fois dans les manuscrits singhalais, je n'en aurais pas été surpris, j'aurais même eu la satisfaction de rencontrer un résultat que j'espérais jusqu'à un certain point. Mais cette attente ne s'est réalisée que très-imparfaitement : pour quelques titres multiples de Grimblot, Bigandet ne donne aucune variante; par contre, il en donne souvent à un titre unique, ou répète une variante qui existe déjà pour un autre texte. Par exemple, le jâtaka 345 dont j'ai donné le texte et la traduction (*Journal asiatique,* oct-nov. 1874) porte le titre unique de Râjakumbha; il n'était point nécessaire de le distinguer par un deuxième titre; cependant Bigandet donne Vasalaki; il est vrai que la leçon Râjakumbha peut offrir des doutes, car on trouve à côté d'elle Gajakumbha; mais ce serait un singulier moyen pour détruire l'incertitude causée par cette double forme, que d'en donner une troisième. Les manuscrits singhalais comptent deux Râjovada; Bigandet en ajoute un troisième; il est vrai qu'il en fait une variante pouvant servir à distinguer l'un des deux Mahâ-Kapi des manuscrits singhalais; mais c'est faire disparaître la confusion sur un point pour

la porter sur un autre. Les deux jâtakas intitulés Râdha dans Westergaard et Grimblot sont intitulés Poṭṭhapâda dans Bigandet, et nous n'avons pas plus de moyens pour distinguer entre les deux Poṭṭhapâda qu'entre les deux Râdha. On voit donc que, en plus d'un cas, cette profusion de titres tend plutôt à augmenter la confusion qu'à la diminuer; cependant il est juste de dire que souvent les variantes de Bigandet aident à distinguer des textes qui portent un même titre dans les autres manuscrits. Ainsi les quatre Singâla de Westergaard et de Grimblot ont chacun un titre différent dans Bigandet; sur les quatre Godha, deux ont des variantes, et c'est peut-être par erreur que le troisième en est dépourvu. Par contre, ces mêmes variantes aident à identifier des textes entre lesquels les titres semblent établir des différences non justifiées. Ainsi le jâtaka 439 est rattaché par le titre-variante de Mittavindaka, qu'il porte seulement dans Bigandet, aux jâtakas 82, 104, 369, avec lesquels il a un lien intime. Reconnaissons donc l'utilité de ces variantes; elles peuvent servir soit à distinguer, soit à rapprocher les textes; mais quelle valeur doit-on leur attribuer?

En étudiant le manuscrit Phayre, qui est birman et plus birman que le manuscrit Bigandet, puisqu'il est pour plus de moitié en langue birmane, je m'attendais à y retrouver les titres de Bigandet; je fus tout à fait surpris de n'y trouver, sauf une ou deux exceptions, que les titres de Grimblot et de Wes-

tergaard. Un examen plus attentif me fit reconnaître, par la suite, que plusieurs des titres de Bigandet étaient donnés par ce manuscrit comme variantes. Cela, il est vrai, n'a pas lieu pour tous; mais les cas sont assez nombreux, et il est possible que les variantes absentes aient été omises par oubli. Quoi qu'il en soit, nous pouvons tirer avec pleine assurance, de l'exposé qui précède, cette double conclusion : un même titre peut servir à plusieurs jâtakas, un même jâtaka peut avoir plusieurs titres. Que prouve, pour les textes eux-mêmes, l'identité des titres? Absolument rien. Seulement c'est un indice, une présomption de communauté d'origine, de ressemblance, peut-être même d'identité entre les deux textes. Les jâtakas qui portent même titre se recommandent par cela même à l'attention et à la comparaison; mais c'est par d'autres considérations qu'on arrive à constater les rapports internes qu'ils peuvent avoir entre eux.

Les variantes dont il vient d'être question ne sont pas des variétés de lecture d'un même mot (ces variétés existent et nous en parlerons), ce sont des termes tout à fait différents. Cela nous oblige à dire quelques mots sur la manière dont ces titres ont été choisis. En général, le titre d'un jâtaka peut être une de ces trois choses : 1° un terme indiquant le sujet du jâtaka (exemple : *Sîla-Anisamsa*, « les avantages de la moralité »; *Sîla-Vimamsa*, « l'épreuve de la moralité »); 2° le nom d'un des personnages qui figurent dans le jâtaka (exemple : *Kusa*, « le roi

Kusa »; *Paduma*, « le roi Paduma »); 3° les premiers mots ou l'un des premiers mots du texte (exemple : *Catudvâra*, « quatre portes »). D'après cela, chaque jâtaka serait susceptible d'avoir trois noms et même davantage, car il y a d'ordinaire plusieurs personnages dans un jâtaka, et le sujet peut en être envisagé de différentes manières. Ainsi le jâtaka intitulé *Silâ-Anisaṃsa*, « avantages de la moralité », est aussi intitulé *Saddhâ*, « la foi »; il a donc deux titres puisés à une même source; il n'en a pas qui soit emprunté aux personnages du récit; peut-être pourrait-on soutenir que les deux titres, surtout le second, sont empruntés au commencement du texte qui est : *passa saddhâya sîlassa*. Cet exemple prouve combien le choix des titres est limité, malgré les moyens qu'on a de les multiplier; mais il fallait bien se restreindre, car la multiplicité des titres ne peut qu'augmenter la confusion. Aussi est-ce par exception que certains jâtakas se présentent avec *trois* titres; la plupart n'en ont qu'*un;* mais le nombre de ceux qui en ont *deux* est relativement assez considérable : il est de cent soixante et onze, si je ne me trompe. Je ne donne pas ce nombre comme certain, d'abord parce que je n'ai pas compté cinq ou six textes dont les variantes se rapprochaient trop du titre principal, ensuite parce que j'ai compris dans mon énumération des titres au sujet desquels on pourrait faire la même remarque. Il est bien difficile d'arriver sur ce point à une exactitude rigoureuse; mais nous pouvons fixer, avec une ap-

proximation très-suffisante, ce chiffre à cent soixante et dix. Ainsi, le tiers à peine des jàtakas est pourvu d'un double titre : quant à ceux qui en ont trois, leur nombre ne dépasse pas cinq ou six.

Mais si les véritables variantes de titres sont restreintes, les diversités de lecture d'un même titre le sont bien moins qu'on ne serait disposé à le croire. Presque tous sont plus ou moins altérés, quelques-uns sont rendus méconnaissables. Que les divers manuscrits écrivent Sîlavimamsa, Sîlavimamsana, Sîlavimamsaka, Sîla-vimamsakî-nama, cela n'a pas une très-grande importance, la forme Sîla-visata est déjà une plus grande déviation; mais quand il faut choisir entre Kuru, Garu et Bharu, entre Gagga et Bhagga, Kapi et Apika, etc., l'incertitude devient plus grande, et l'on peut être sérieusement embarrassé. Donnons quelques exemples de ces différences : pour le jâtaka 213, on trouve les titres Kuru (Ph.), Guru-râja (Big.), Bharu (Gr. Wg.), Bharâ (Bur.); pour le jâtaka 276, les titres Kuru-dhamma (Gr. Wg. Bur.), Guru-dhamma (Ph.), Garu-dhamma (Big. Ph.)[1]. Peut-être le lecteur sera-t-il tenté de croire que Kuru est la vraie leçon pour le premier, et Garu ou Guru pour le second; il est certain qu'il faut lire *Kuru* dans l'un et dans l'autre, mais on s'explique sans difficulté les altérations qui se sont produites : les gutturales *g* et *k* se prennent aisé-

[1] Ph., Big., Gr., Wg., Bur., désignent respectivement les manuscrits de Phayre, Bigandet et Grimblot, la liste de Westergaard et le manuscrit singhalais de Burnouf.

ment l'une pour l'autre à cause du son; rien de plus naturel que de voir le nom propre *Kuru* se transformer dans le substantif et l'adjectif *guru*, *garu;* mais graphiquement le *g* singhalais ne diffère que par un léger trait du *bh; gharu* se sera donc transformé facilement en *bharu* qui nous met bien loin de la vraie leçon *kuru*. Dans le titre du jâtaka 276, les manuscrits birmans sont évidemment fautifs, ils ont substitué *g* à *k*, ce qui arrive très-souvent; les manuscrits singhalais sont corrects. Dans le titre du jâtaka 213, Big. a commis la même faute que dans celui du 276, Ph. est correct; mais les manuscrits singhalais sont doublement fautifs, ils ont changé *k* en *g*, puis *g* en *bh*. On ne peut pas ici accuser l'ignorance ou la négligence des Birmans, et l'on est forcé de convenir que leurs manuscrits peuvent quelquefois servir à contrôler les leçons des manuscrits singhalais. Nous trouvons un autre exemple de la confusion de *bh* et de *g* dans le titre du jâtaka 155; mais elle est moins facile à éclaircir. Les variantes sont Gagga (Gr., Wg., Bur.), Bhagga (Ph.), Aggi (Big.). Laissons de côté *aggi*, qui peut n'être qu'une altération de Bhaggi (Bhagga) à cause de la ressemblance possible des lettre birmanes *a* et *bh*, formées hâtivement : tout le débat est entre les formes Gagga et Bhagga; ici, ce sont les Birmans qui ont *bh*, les Singhalais ont *g;* il serait tout naturel de dire que les Birmans ont mal lu le *g*, l'ont pris pour *bh*, et ont ainsi altéré le nom, si l'exemple précédent n'était là pour nous

avertir que les copistes singhalais ne sont pas infaillibles, ni leurs travaux exempts d'erreur. La lecture du jâtaka seule révélera peut-être la véritable leçon, car le commencement du texte d'où l'on peut croire que le titre a été pris ne donne pas d'éclaircissements suffisants. Ce commencement est :

> Jîva vassasatam Gagga (ou Bhagga)
> Vis cent ans, Gagga (ou Bhagga).

Il est clair que ce titre est un nom propre. Garga est célèbre dans le brahmanisme et dans le bouddhisme ; mais Bharga existe aussi ; et tout en pensant que Gagga est la vraie leçon, je n'ose pas trop me prononcer. On voit par là de quelles difficultés les titres des jâtakas sont la source ; et il n'est pas sûr que la lecture des textes eux-mêmes permette toujours de les lever ; je n'en veux pour preuve que le jâtaka 345 dont j'ai déjà parlé et donné la traduction avec le texte dans un précédent travail [1]. Ph. l'intitule Râjakumbha, et c'est sous ce titre que je l'ai publié, mais les manuscrits singhalais (Gr., Wg., Bur.) l'appellent Gajakumbha. Les lettres singhalaises *râ* et *ga* peuvent à la rigueur se prendre l'une pour l'autre ; est-ce une raison pour décider que le manuscrit birman est fautif? *Gajakumbha*, qui désigne la bosse frontale de l'éléphant, semble bien présenter un sens plus satisfaisant que *Râjakumbha*, « vase du roi » ; mais il s'agit ici d'un nom propre, ce qui doit rendre plus circonspect et faire hésiter à se

[1] *Journ. asiat.* oct.-nov. 1874.

prononcer entre les deux. Aussi, après avoir traduit et étudié le texte, je ne sais trop comment résoudre la question; et comme le récit répète constamment la leçon du titre Râjakumbha, j'adopte provisoirement cette leçon, par l'unique raison qu'elle est répétée plusieurs fois, ce qui n'est cependant pas une preuve certaine de sa supériorité, surtout quand elle est appuyée par un seul manuscrit. Quant au titre tout à fait différent Vasalaki, donné par Big., il ne peut nous être d'aucun secours, et nous apporte seulement une nouvelle énigme. Que signifie-t-il? Je voudrais le changer en Pacalaki ou Pacalaka (le traînard), mot qui est dans le texte et conviendrait très-bien; mais ce changement est-il permis, est-il possible? Je me borne à l'indiquer et ne m'aventure pas au delà[1].

Il serait trop long d'énumérer toutes les divergences de nos textes pour les titres. Presque tous ces titres, étant inintelligibles, ont dû être altérés de plusieurs manières. Je dois ajouter qu'ils ont été quelquefois mal lus : parmi les titres donnés par Westergaard, il en est qui sont évidemment de fausses lectures; ainsi le 54e jâtaka (*Eka*, VI, 4) et le 82e (*Eka*, IX, 2) figurent dans sa liste sous les formes Ela et Cittavinda : il faut lire Phala et Mittavinda[2]. On sait que les caractères singhalais *e* (ini-

[1] Pour se rendre compte de cette discussion, le lecteur est prié de se reporter à la traduction et au texte du Râjakumbha dans le *Journal asiatique* (oct.-nov. 1874, p. 356-359 et 365-368).

[2] Dans le manuscrit de Burnouf, la lettre initiale du 54e jâtaka

tial) et *ph*, d'une part, *c* et *m* de l'autre, ont assez de ressemblance et peuvent se prendre aisément l'un pour l'autre. De telles erreurs sont inévitables quand on fait un travail de ce genre sur un seul manuscrit; mais du moment où elles sont publiées, il importe de les rectifier aussitôt qu'on peut le faire.

Le manuscrit singhalais de Burnouf présente quelques variantes; mais il se distingue surtout par cette particularité que les titres sont souvent ramenés à la forme sanscrite. Ainsi, on y lit Samudra, Krisṇa, etc., au lieu de Samudda, Kaṇha, etc., de là une source nouvelle de formes différentes.

De tout cela il résulte qu'il y a une très-grande variété de leçons dans les titres des jâtakas, qu'il est très-difficile, quelquefois peut-être impossible, de choisir entre les formes diverses d'un même terme, à plus forte raison entre des termes absolument différents, que dès lors il faut les admettre tous. C'est ce que j'ai fait; et en dressant ma liste des jâtakas, j'ai recueilli *tous les titres* que me fournissaient les manuscrits, notant ceux qui sont évidemment fautifs, et donnant une place éminente aux variantes *réelles,* quand il y a dualité ou triplicité de titres.

Phrases initiales des textes. — Mais, outre les *numéros* d'ordre et les *titres,* il y a un troisième élément très-important pour la connaissance et la distinction des textes : ce sont les *premiers mots* de

parait bien être un *E,* non un *Ph;* quant au 82e, il manque dans ce manuscrit : c'est un jâtaka dont il existe quatre versions.

chacun d'eux. On sait assez que c'est un moyen très-usité de les désigner. Les livres de Moïse n'ont pas d'autre nom en hébreu que leur début : *Beresith*, *ve elleh*, *semoth*, etc.; — les hymnes religieuses se désignent uniquement par leurs commencements respectifs : *Te Deum*, *Dies iræ*, etc., — on est mieux compris lorsqu'on désigne les odes d'Horace en disant : l'ode *Justum ac tenacem*, l'ode *O Diva gratum*, l'ode *Pastor quum traheret*, que si l'on dit : l'ode 3e du livre III, l'ode 35e du livre III, l'ode 15e du livre I. Tout porte à croire qu'il en est de même pour les jâtakas : les savants bouddhistes, qui connaissent le mieux ces textes, les désignent-ils habituellement par la phrase initiale du texte ? Nous ne savons. Mais il est certain que c'est le procédé employé par le commentaire lui-même; il donne tout d'abord les premiers mots du texte, puis le titre. Nous n'avons pas manqué de suivre cette indication, et nous avons joint à notre liste des jâtakas le commencement de chaque texte.

Le commencement identique de deux ou de plusieurs textes peut être un motif sérieux de rapprochement; non pas que des textes commençant de même soient nécessairement identiques, ou que des textes semblables doivent commencer dans les mêmes termes. C'est sur d'autres fondements qu'il faut faire reposer le rapprochement des textes entre eux. Il n'en est pas moins vrai que l'identité du commencement est l'indice très-probable d'un rapport plus ou moins étroit entre deux textes.

Quelquefois les textes qui commencent de même sont placés à la suite les uns des autres, et c'est une présomption de plus en faveur d'une certaine communauté de sujet ou d'idée; mais cela n'arrive pas toujours, et ne peut même pas arriver toujours, étant donné le genre de classement adopté par les bouddhistes pour leurs jâtakas. Les rapprochements qui peuvent être tentés de ce chef n'atteignent guère qu'un nombre de jâtakas de vingt-huit au moins et de quarante-trois au plus. En effet, je distingue onze groupes de textes qui ont deux à deux, et deux groupes qui ont trois à trois, un commencement identique; j'en compte de plus six qui ont deux à deux, et un seul composé de trois, qui ont un commencement à peine différent. Il est juste de tenir compte de ces groupements, et il ne sera pas inutile d'en rechercher la cause.

Les commencements des textes sont aussi d'une grande importance parce que, comme nous l'avons dit, ils fournissent un certain nombre de titres, et que l'on peut par eux, soit constater l'origine de ces titres, soit en rectifier les fausses leçons. Par exemple, le jâtaka 15e (*Eka*, II, 5) s'appelle *Khadirâdiya* dans Westergaard; les autres manuscrits donnent *Kharâdiya*. La différence est légère, mais il importe d'avoir la vraie leçon; or le titre se trouve dans le commencement du texte et tous les manuscrits sont d'accord pour confirmer la forme Kharâdiya.

Nous avons donc la liste des cinq cent quarante-sept jâtakas avec leurs numéros, leurs titres au com-

plet, leurs phrases initiales. Ce sont là les indications essentielles requises pour une pareille série de textes; mais il est des indications secondaires qui, vu l'économie des jâtakas, ont une importance telle qu'on ne saurait les passer sous silence : pour en faire comprendre la nature et la nécessité, il est indispensable d'exposer le plan ordinaire d'un jâtaka.

Plan d'un jâtaka. — Le recueil du canon bouddhique intitulé *Jâtaka* se réduit à une collection de stances. Le commentaire, qui est en dehors du canon, adapte à chaque stance ou groupe de stances un récit ordinairement double. Le récit est-il postérieur aux stances ou en est-il contemporain? Grave question, insoluble pour le moment, peut-être même pour toujours, mais que nous n'avons pas à discuter ici. Ce que nous pouvons dire, c'est que, sans le récit du commentaire, le texte des stances est en général très-difficile, quelquefois même (je ne crains pas de l'affirmer) absolument inintelligible. Dans la portion de notre travail que nous avons décrite jusqu'à présent, les stances ont été mises assez largement à contribution, elles ont fourni les commencements des textes et une partie des titres; leur rôle est épuisé. Toutes les indications qu'il nous reste à recueillir sont fournies par le commentaire. Étudions donc la disposition d'un commentaire. Le commentaire rappelle d'abord les *premiers mots* du *Veyyâkaraṇa*, c'est-à-dire des stances du texte (1), puis donne le *titre* (2) du jâtaka, cite le *lieu* (3)

où était le Buddha quand il donna cette instruction, et la *circonstance* (4) qui l'a motivée (*thème*); après quoi vient le *récit des faits* relatifs à cette circonstance; c'est le récit du temps présent (*paccuppanna-vatthu*). A propos de ces faits, auxquels il est toujours plus ou moins mêlé soit comme acteur, soit comme témoin, le Buddha raconte une histoire du temps passé; c'est l'*atîta-vatthu*, qui commence toujours par la mention du *lieu* ou de l'*époque* (5) où les faits se sont accomplis; il forme la partie essentielle du jâtaka, le jâtaka proprement dit. Ce récit terminé, le Buddha conclut par le *samodhânam* (6), c'est-à-dire l'identification des personnages du récit du temps passé, attribué au Buddha, avec ceux du récit du temps présent fait par le commentateur. L'immense majorité des jâtakas est construite sur le plan que nous venons de tracer; quelques-uns s'en éloignent plus ou moins, mais ce sont des exceptions, et on y retrouve toujours quelques-uns des traits généraux du plan-modèle. On peut donc affirmer d'une manière générale que tout jâtaka présente ces six espèces d'indications :

1° Commencement du texte.
2° Titre.
3° Lieu du récit du temps présent.
4° Occasion de ce récit.
5° Lieu ou date du récit du temps passé.
6° Identification des personnages.

Il est clair que, pour connaître parfaitement les éléments d'un jâtaka (je ne parle pas du jâtaka lui-

même, dont une traduction seule peut donner la clef), il faut recueillir toutes ces indications, toutes ces caractéristiques. J'ai donc fait le travail complet : dans la première partie de cet exposé j'ai dit ce qui concerne les indications comprises sous les n°s 1 et 2 ; il me reste à parler des autres.

Lieux et dates (bouddhiques) des récits. — Les indications comprises sous les n°s 3 et 5 ont de l'analogie en ce qu'elles se réfèrent à des noms de lieux, celles du n° 3 étant les théâtres de faits contemporains du Buddha et soi-disant historiques, celles du n° 5 étant les théâtres de faits bien antérieurs, connus seulement grâce à la mémoire surnaturelle du Buddha, et qui sont plus spécialement du domaine de l'invention. Pour chacune de ces catégories, il y a un lieu qui prime tous les autres par son importance, c'est Jetavana pour les récits du temps présent, Bénarès pour les récits du temps passé. Quatre cent dix jâtakas auraient été prononcés à Jetavana; en ajoutant six autres prononcés à Çrâvastî, on arrive au chiffre de quatre cent seize. Il y en a trois cent soixante-douze qui donnent Bénarès comme théâtre du récit du temps passé. Il existe, on le voit, une prééminence très-remarquable de ces deux localités. Toutefois, il ne résulte pas nécessairement de la mention de l'une d'elles que les faits racontés s'y soient passés exclusivement ou même absolument. A Jetavana, le Buddha a pu souvent raconter des histoires du temps passé, à propos de faits accomplis loin de ce vihâra, mais qu'on lui

avait rapportés. Bénarès, dans les récits du temps passé, est plutôt cité comme une date, à cause du roi qui y régnait alors, que comme le véritable théâtre des faits racontés : cela est si vrai que très-souvent, après l'avoir cité, on ajoute aussitôt la mention d'un autre lieu. Enfin, plusieurs récits du temps passé ne se rapportent à aucune localité déterminée; on les rattache seulement à une période quelconque, date vague, mais suffisante pour les bouddhistes, et sur laquelle nous aurons à revenir.

Après Jetavana, Veluvana, près de Râjagṛha, est le lieu le plus souvent cité par les récits du temps présent : quarante-neuf jâtakas y auraient été prononcés; cinq autres auraient été prononcés à Râjagṛha même ou dans les environs. Nous trouvons en outre quatre jâtakas prononcés à Vaiçali, cinq à Kapilavastu, quatre à Kauçambhi et un cinquième dans le pays dont cette ville était la capitale, trois à Alavi, trois dans un lieu moins célèbre appelé Kuṇḍâladaha, deux à Kuçanâgara, deux en Kosala, deux en Magadha, un à Migadâya (Bénarès), un à Mithila, un à Laṭṭhivanuyyâna non loin de Râjagṛha, où le roi de Magadha reçut le Buddha arrivant de Bénarès, un sur le bord du Gange, un dans le Dekkhan (Dakkhinâgiri-janapade). Je ne pousse pas plus loin cette énumération; le lecteur sent qu'il y a un véritable intérêt à connaître les lieux célèbres du bouddhisme auxquels les divers jâtakas sont rapportés.

L'intérêt n'est pas moindre en ce qui concerne

les récits du temps passé; outre Bénarès, et quelquefois avec cette ville célèbre, ces récits sont rapportés à d'autres localités plus ou moins connues, plus ou moins déterminées. Ainsi, il y en a vingt-deux qui auraient eu pour théâtre Mithila; toutefois, nous devons dire que, parmi ces vingt-deux, il en est près de la moitié qui ne sont que des extraits d'un jâtaka plus étendu. Douze jâtakas auraient eu pour théâtre Râjagṛha, sept la ville d'Indraprastha, sept le royaume de Sivi avec trois localités différentes, six le royaume de Kuru (Kururaṭṭha), cinq le royaume de Gandhâra, cinq la ville d'Ariṭṭhapura, cinq la ville d'Uttarapañcâla, trois le royaume de Kapila. Nous ne trouvons qu'un jâtaka avec la mention de Çrâvastî, un avec celle de Kusavatî. L'Himavat est cité seul sept fois; mais dans un certain nombre de récits où Bârânasi ou quelque autre ville est citée en tête de l'*atîta-vatthu*, il est dit que la scène se passe dans les régions de l'Himavat; en réunissant tous ceux qui ont cette donnée, on arrive au chiffre de vingt-huit. Nous ne continuerons pas cette énumération peut-être déjà trop longue; nous dirons seulement que l'un des jâtakas est rapporté à l'île de Ceylan, à la capitale des Yakkhas (Tambapaṇṇadipe Sirivatthu yakkha-nagaram), nous ajouterons que treize sont datés, quelquefois sans mention d'aucun lieu, d'une des périodes de la chronologie fantastique des bouddhistes : trois le sont du premier kalpa, un est daté des premiers kalpas, huit le sont du parfait Buddha-Kâçyapa, mais sur ces

huit, il en est quatre qui réellement n'en font qu'un; un enfin l'est d'un kalpa quelconque (Kappe ekasmiṁ). Quelle est la valeur de ces jâtakas quasi exceptionnels? Sont-ils plus anciens que les autres? Si l'on peut arriver à savoir quelque chose sur ce point, ce ne sera sans doute qu'après une étude complète et approfondie des jâtakas. Mais on voit par ces exemples comment il se forme naturellement des groupes entre les textes en raison de telle ou telle circonstance de temps ou de lieu, et combien il est important de noter toutes ces particularités.

Occasions des récits. — Nous passons maintenant au genre d'indication qui porte le n° 4, c'est-à-dire aux *circonstances qui ont provoqué* les enseignements du Buddha contenus dans les jâtakas. C'est assurément là un des éléments les plus importants de ce genre de texte. Cette indication, toujours amenée par le verbe *ârabbha* « ayant pris pour point de départ », est, ou bien une personne, désignée soit par son nom (Devadatta, Ajâtaçatru), soit par sa qualité (un bhixu, un brahmane), soit par ses vertus ou ses vices (*ekam alasiyam bhikkhum* « un Bhixu paresseux », *ekam mâtuposakam bhikkhum* « un bhixu qui nourrit sa mère »), ou bien, ce qui est moins commun, une circonstance quelconque (*râjovâdam* « le blâme d'un roi », *asadisadânam* « un don sans pareil », etc.). On comprend que si l'identité des titres, l'identité du commencement des textes, l'identité de lieux ou de dates, peut être une cause de rapprochement ou de comparaison pour les textes qui

présentent ce caractère, l'identité de l'élément qui nous occupe en ce moment l'est à un bien plus haut degré. Car beaucoup de jâtakas ont pour cause une même circonstance, et quelquefois, pour ceux qui sont dans ce cas, le récit du temps passé est absolument le même. D'ailleurs, c'est cette circonstance qui détermine la nature de l'enseignement contenu dans le jâtaka. Il y a donc entre les textes qui ont en commun le thème, c'est-à-dire la circonstance, cause occasionnelle de l'enseignement qu'ils renferment, une très-proche parenté digne d'être mise en relief. Pour en mieux faire sentir l'importance, nous appuierons sur quelques traits importants.

Parmi les personnages cités par leurs noms, qui ont donné lieu à des récits de jâtakas, Devadatta occupe la place d'honneur (ou d'opprobre) qu'on pouvait s'attendre à le voir prendre. Son nom revient cinquante et une fois en tête des jâtakas, vingt-quatre fois seul, treize ou quatorze fois avec mention de ses tentatives d'assassinat contre le Buddha, quatre fois avec mention de sa fin tragique. Anâthapiṇḍika est cité onze fois, quatre fois seul, sept fois à l'occasion de faits ou de personnages qui le concernent; Ananda l'est quatorze fois, sur lesquelles deux fois seul; Çâriputra l'est onze fois, dont trois fois seul. Maudgalâna est cité douze fois, huit fois seul, deux fois à propos de faits le concernant, deux fois en commun avec Devadatta; les deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalâna sont cités en-

semble une fois. Mahâkâcyapa est cité deux fois, Ajâtaçatru cinq fois, un roi de Koçâla, qui ne peut être que Prasenajit, est cité dix-huit fois, dont six fois seul. Quatorze Theros (autres que Ananda et les deux principaux disciples), désignés par leur nom ou par une épithète distinctive, servent d'introduction à autant de jâtakas. Il y en a à peu près 105 racontés à l'occasion d'un Bhixu; tous ces Bhixus sont anonymes, dix ne sont désignés par aucune indication supplémentaire, les autres le sont par quelque trait distinctif. Quatre jâtakas sont racontés à l'occasion de plusieurs Bhixus, un à l'occasion d'une Bhixunî. Quinze jâtakas seulement se rapportent à un brahmane, quatre à un brahmane quelconque, le reste à un brahmane qualifié d'une ou d'autre manière. Quatorze jâtakas ont été racontés à l'occasion d'Upasakas, seuls ou réunis, indéterminés ou déterminés par une épithète quelconque : un a été raconté à l'occasion d'une Upâsikâ. Enfin, quand nous aurons ajouté que deux ont été racontés à l'occasion d'une esclave, nous aurons achevé de dire ce qui nous a paru être le plus curieux relativement aux noms et à la qualité des personnes mises en scène.

Si maintenant nous considérons les actes et non plus seulement les personnes, nous voyons au premier rang trente et un jâtakas dont la cause est exprimée ainsi : *Ukkaṇṭhita-bhikkhum ârabbha* « ayant pris pour point de départ un Bhixu amaigri ». Il se trouve que cette maigreur vient d'un amour qui

fait dépérir le personnage. A ces jâtakas, il en faut joindre dix-sept dont le point de départ est exprimé ainsi : *Purâṇa-dutiya-palobhanam arâbbha* « ayant pris pour point de départ la séduction d'une messagère de Purâṇa (?) », et probablement six autres qui ont au début : *Thulla-kumâri-palobhanam ârabbha* « ayant pris pour point de départ la séduction d'une jeune fille grasse », ce qui fait, si nous ne nous trompons, cinquante-quatre jâtakas qui ont pour objet les ravages causés par l'amour dans le cœur des Bhixus, car il est positif qu'une portion au moins de ces jâtakas concerne des Bhixus. Est-ce toujours le même individu ? Il est probable que non. Est-ce chaque fois un individu différent ? Il est probable encore que non. Mais ce qui est certain, c'est que dans ce prétendu état de vertu où toutes les passions sont refoulées, où la nature humaine est mutilée et contrariée à plaisir, les passions combattues sans ménagement se manifestent dans toute leur intensité. Nous le savions, et nous ne sommes pas étonné d'en trouver la confirmation dans le canon bouddhique.

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Après cette cause si fréquente, celles qui reviennent le plus souvent sont notées ainsi : *Osaṭṭha-viriyam bikkhum* « un Bhixu dont l'énergie est épuisée » (onze jâtakas), *kuhaka-bhikkhum* « un Bhixu fourbe » (douze fois), *dubbaca-bhikkhum* « un Bhixu insolent » (treize fois sur lesquelles quatre au moins se rapportent à un même individu). Neuf jâtakas

ont pour thème *Lola-bhikkhum* « un Bhixu affamé ». J'ai lu en entier, dans le jâtaka 41, l'histoire d'un de ces infortunés; c'est lamentable ! Un Bhixu vertueux, arrivé à sa dernière existence, entre dans le Nirvâna; or, dans cette dernière existence qui doit aboutir au bien-être suprême (paramaṁ sukhaṁ), le misérable est constamment tourmenté par la faim, jamais il ne peut recueillir assez d'aliments pour subvenir à ses besoins; on pourrait presque dire qu'il meurt d'inanition, s'il est permis de parler de mort quand il s'agit d'entrer dans le Nirvâna. Ainsi, cette petite revue nous permet déjà de constater des faits intéressants. Dans cette société monastique vouée à la chasteté, à l'humilité, courbée sous le joug de fer de la plus rigoureuse discipline, nous voyons les passions charnelles, la fourberie, l'esprit de résistance et d'insolence se manifester avec éclat. Le vœu de pauvreté, qui semble assurer à ceux qui l'ont fait la satisfaction des besoins les plus impérieux et les plus primitifs de la nature, ne la leur garantit même pas; et les plus vertueux Bhixus sont exposés à mourir de faim, tandis que leur maître, ce modèle de sobriété, meurt d'une indigestion. Il faut avouer que ce n'est pas tentant.

Je viens de parler des vices qui sont décrits dans les jâtakas, mais je ne dois pas omettre les vertus qui y sont exaltées. Il est vrai que ces vertus appartiennent surtout au Buddha ; cependant, s'il est le vertueux par excellence, il n'a pas le monopole exclusif de la vertu. Ainsi, dix jâtakas se rappor-

tent à un personnage qualifié *mâtuposaka* « qui nourrit sa mère »; huit de ces jâtakas se rapportent à un Bhixu, un se rapporte à un Thero, un enfin à un Upâsaka. De ces dix, huit ont un même récit du temps passé, ce qui ajoute à la force du lien résultant de la communauté de point de départ qui les réunissait déjà. Si nous y ajoutons un jâtaka dont le thème est énoncé ainsi : *ekam pituposakam upâsakam* « un Upâsaka qui nourrit son père », nous avons un groupe de onze textes qui ont un même sujet : la piété filiale. Et encore pourrait-on augmenter ce nombre en y ajoutant des textes qui s'y rattachent de plus loin, par exemple ceux qui traitent de l'obéissance au précepteur ou guide spirituel. Je signalerai encore six jâtakas qui commencent par *kilesa-niggaham ârabbha* « prenant pour point de départ la suppression du kleça ». Mais ceci nous amène à parler des indications de ce genre qui appartiennent plus spécialement à la terminologie bouddhique.

Ainsi, il est cinq jâtakas qui sont désignés par l'expression *sikkhâpada* avec les déterminatifs suivants : omâsa, kânamâtâ, kuṭikarâ, pesuñña, bhesajjasamiddhikâra. On trouve l'expression *Paññâ-pâramim* en tête de vingt-deux jâtakas; mais sur ces vingt-deux (nous avons déjà eu occasion de les noter), douze ne sont que des fragments d'un treizième. Il en reste neuf qui paraissent indépendants les uns des autres; un seul nous offre cette expression accompagnée de la mention *attano* « de lui-même », ce qui

pourrait donner à penser que les autres traitent de la sagesse (paññâ) d'un personnage distinct du Buddha; il est possible cependant qu'ils soient tous relatifs à la sagesse du Buddha lui-même. Une autre perfection (pàramî) du Buddha est exaltée dans les jàtakas : c'est la *sortie* (Nikkhama-pâramiṁ, Mahâbhinikkhamam, Mahânikkhamaṁ), placée en tête de onze textes : cette sortie est le renoncement au monde et spécialement l'abandon de la royauté. Mais il est bien d'autres *perfections* de Buddha qu'on se serait attendu à voir inscrites en tête des jâtakas, telle est, par exemple, celle du *sîla* « moralité », qui ne paraît pas une seule fois; il est constant cependant que plusieurs jâtakas en traitent. Du reste, il est bon de remarquer que les vertus du Buddha, pour n'être pas inscrites au début des jâtakas, n'en sont pas moins le véritable sujet de ces textes, tous destinés à les mettre en relief. Chaque vice des personnages qui entourent le Buddha n'est qu'une ombre destinée à mieux faire ressortir cette resplendissante lumière.

Disons, en terminant ce sujet, que plusieurs jâtakas se rattachent à tel ou tel sûtra connu à l'occasion duquel ils auraient été prononcés; le nombre en est peu considérable, il se réduit à neuf; mais nous savons que les rapports sont plus nombreux en réalité que ne l'indiquent les renseignements officiels. Ainsi, le jâtaka 167 se rattache à un sûtra du Saṁyutta-nikàya, sans que rien le fasse présumer; il est probable que les exemples en sont plus nombreux. Mais il n'est pas douteux que la lecture des

jâtakas révélera bien des mystères qu'il est impossible de connaître autrement; notre travail ne peut les éclaircir tous, seulement il met sur la voie pour les découvrir.

Identification des personnages. — Ainsi que nous l'avons expliqué, le Buddha conclut chaque récit du passé en disant : tel personnage de ce temps-là était tel individu de ce temps-ci (Devadatta, Çâriputra, etc.), tel autre, c'était moi. Dans quelques jâtakas, un seul personnage est identifié, mais c'est une exception assez rare; en général, il y a au moins deux personnages identifiés, le plus souvent il y en a davantage. Le nombre est même quelquefois assez considérable et peut s'élever jusqu'à quinze et dix-sept. Quelques-uns de ces personnages ne paraissent qu'une fois, d'autres sont identifiés très-souvent, et apparaissent sous des formes assez diverses. Pour citer quelques exemples, Ananda est soumis à cent cinquante-quatre identifications (dont sept comme brahmane, soixante-cinq comme roi, etc.), Devadatta à soixante-dix-neuf, Maudgalyâyana à quarante-deux, Çâriputra à quatre-vingt-treize, Anuruddha à vingt-six, Utpalavaṇṇâ à vingt-huit, Kâçyapa à dix. Quant au Buddha, qui a son rôle dans les 547 jâtakas, il est naturellement identifié 547 fois.

Voilà à peu près ce qu'il nous a paru opportun de dire dans cet exposé sommaire sur les divers genres d'indications que renferment les jâtakas, indications très-apparentes, et que l'on peut re-

cueillir assez facilement sans s'imposer la lecture de l'ouvrage entier. Nous avons exécuté ce travail d'extrait et complété ainsi notre tableau général des jàtakas qui nous présente, dans l'ordre constant des manuscrits, chaque jâtaka avec : 1° son numéro; 2° ses titres; 3° son commencement de texte; 4° le nom de lieu du récit du temps présent; 5° l'occasion du récit du temps passé; 6° le lieu ou la date des événements de ce récit; 7° l'identification des personnages de l'un et de l'autre récit.

Nous ne nous sommes pas borné à ce travail primordial, nous en avons déduit tous les travaux complémentaires qu'il comporte et contient en germe, à savoir des *listes alphabétiques :* 1° des titres; 2° du commencement des textes; 3° des noms de lieux et de dates des deux récits; 4° des circonstances qui ont été les occasions des jàtakas; 5° des personnages identifiés dans la conclusion. A la suite de chacun des noms qui forment ces listes viennent le numéro ou les numéros des jàtakas où ces noms se trouvent; et, par ce moyen, le lecteur peut rechercher tous les rapports que tel ou tel genre d'affinité peut créer entre les jâtakas. Ainsi, l'ensemble de notre travail se compose de plusieurs listes dont la première est la principale, et les suivantes des listes particulières se référant à telle ou telle partie de la liste principale, avec un arrangement propre à faciliter les recherches (voy. p. 427-433).

Si complet que puisse être ce travail (nous le supposons exempt d'erreur ou d'omission), il reste à

y ajouter des appendices indispensables; le premier est la liste des conditions anciennes du Buddha. Nous allons faire comprendre quelle en est la nature, quelles en sont les difficultés, et comment on peut la constituer.

Conditions anciennes du Buddha. — Parcourons la dernière de nos listes alphabétiques, celle des personnages identifiés, nous trouvons que le Buddha a été Kapota (pigeon) une fois, et plus loin qu'il a été Pârâvato (pigeon) cinq fois. Il aurait donc été six fois pigeon; seulement l'emploi des synonymes *Kapoto* et *Pârâvato* est cause que ces cinq identifications identiques, au lieu d'être réunies en un faisceau, ont été scindées en deux groupes inégaux. Mais reportons-nous au jâtaka 375, dans le Samodhâna duquel se trouve l'identification avec Kapoto, nous voyons que le début du récit du temps passé est : Atîte Bârâṇasîyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente, Bodhisatto *pârâvatayoniyaṁ* nippattitvâ... « Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva étant né dans une matrice de pigeon... » Nous trouvons ici le terme *pârâvata* qui figure dans le Samodhâna des autres jâtakas relatifs au même genre de naissance; et ces jâtakas, au début de leurs récits du temps passé, renferment la formule que nous venons de reproduire, dans les mêmes termes ou avec la variante insignifiante : *pârâvato hutvâ* (ayant été pigeon). Ainsi, en nous réglant sur les débuts des récits du temps passé, nous aurions eu le terme Pârâvato pour

énoncer les six existences du Buddha sous la forme d'un pigeon; c'est le Samodhâna qui, en introduisant une fois le terme Kapoto, a détruit l'harmonie. Pareil inconvénient naît de la synonymie des termes *Nâga* et *Hatthi* qui signifient « éléphant », la difficulté étant de plus augmentée par le double sens du mot Nâga qui signifie aussi « serpent »; en sorte que l'on ne peut pas bien savoir combien de fois le Buddha a été éléphant. Ainsi, le Samodhâna, par l'emploi de synonymes ou de qualifications diverses appliquées à un même objet, induit en erreur ou rompt l'accord des désignations identiques.

Prenons un autre exemple : en consultant la même liste, on voit que le Buddha fut une fois appelé Apananda (Apanando nâma). Que peut bien être cet Apananda? Bien fin qui le devinerait. Mais reportons-nous au jâtaka 181, qui renferme cette mention, nous lisons au début des récits du temps passé : Atîte Bârânasìyam Brahmadatte rajjâm kârente, Bodhisatto *gijjhayoniyam Apananda-gijjho* nâma ahosi. « Autrefois, quand Brahmadatta régnait à Bénarès, le Bodhisattva naquit dans une matrice de vautour, sous le nom de vautour Apananda. » Apananda est donc un vautour; mais dans la liste alphabétique, ce mot se trouve nécessairement séparé du terme Gijjha qui indique trois naissances du Buddha en qualité de vautour; et nul, s'il n'est prévenu, ne pourra se douter que ce terme rentre dans la même catégorie. Ainsi le Buddha est souvent désigné, dans le Samodhâna, par un nom propre

qui ne donne aucune indication claire et intelligible sur sa condition spéciale. Ajoutons qu'il est souvent désigné par les noms de père, fils, frère, etc. (pitâ, putto . . .), sans qu'on puisse savoir autrement que par la lecture du jâtaka lui-même à quelle classe d'êtres il est censé appartenir.

Il suit de là que le tableau alphabétique dressé d'après le Samodhâna seul (même en le supposant complet, parfait, exempt d'omission ou d'erreur) présente nécessairement, par suite des nécessités de l'ordre alphabétique et à cause de la variété arbitraire ou de l'insuffisance des termes employés par le texte, de fâcheux déplacements ou de véritables lacunes. Il semble que le remède naturel à apporter à ce mal serait de recueillir les indications données au commencement des récits du temps passé, puis d'en dresser une nouvelle liste alphabétique qui servirait de contrôle à l'autre. Le moyen serait excellent si le début de chacun des récits du temps passé contenait une mention semblable à celles que nous avons rapportées; mais beaucoup d'entre eux (j'en ai compté à peu près cent cinquante-cinq) en sont privés; en sorte que, pour obtenir les renseignements demandés, il aurait fallu lire en entier chaque jâtaka, ce qui dépassait de beaucoup les limites du travail que je m'étais proposé. Il se trouve néanmoins que ce travail, tout incomplet qu'il est, atteint à peu près le but. D'ailleurs la liste générale des jâtakas ajoutée à l'exemplaire du colonel Phayre contient les mêmes indications en birman, et per-

met de contrôler les résultats obtenus par l'examen de la partie pâlie, en sorte que le travail dont il s'agit s'appuie sur des bases solides. Je l'ai donc exécuté; j'ai recueilli toutes les indications sur la condition du Buddha, chaque fois qu'elles sont apparentes et font corps avec le début du récit du temps passé; puis, comparant les données obtenues de cette manière avec celles que fournissent les Samodhâna, et les vérifiant à l'aide de données purement birmanes, j'ai dressé une liste des conditions anciennes du Buddha dans ses diverses existences. Par ce tableau, on voit combien de fois il a été animal et quel animal, combien de fois dieu et quel dieu, combien de fois homme et de quelle condition humaine.

Chronologie des jâtakas. — A la question que nous venons de traiter s'en rattache une autre que j'appelle *Chronologie des jâtakas.* Qu'on me pardonne de parler de chronologie en un sujet où la fantaisie domine exclusivement; mais je m'étais figuré, je l'avoue (et je pense ne pas être le seul), qu'il devait y avoir une sorte de chronologie des jâtakas, une succession d'existences susceptibles d'un certain classement, s'étendant sur un grand nombre d'années et de kalpas. Les bouddhistes aiment à éveiller l'idée de ces supputations colossales; mais il paraît que, lorsqu'il s'agit d'en venir à l'application et de remplir d'événements ces périodes immenses, leur imagination, si féconde qu'elle soit, faiblit, et ils tombent

dans les plus inexplicables synchronismes; on va pouvoir en juger.

Nous avons dit que le Buddha a été six fois pigeon. Mais a-t-il été réellement six fois pigeon? Ne faut-il pas dire plutôt qu'il est pigeon dans six jâtakas? En d'autres termes, est-ce de six pigeons, ou d'un seul et même pigeon qu'il est question dans ces six jâtakas? Ce qui est certain, c'est que les six jâtakas sont tous datés du règne de Brahmadatta. Or, à moins d'admettre ou bien qu'il y a eu plusieurs Brahmadattas, ou bien que le Buddha a fourni plusieurs existences de pigeon pendant une existence d'homme, il faut conclure que ces cinq jâtakas racontent les aventures d'un seul et même pigeon. On n'en saurait douter pour deux d'entre eux (274 et 275), qui se suivent et ont les deux récits en commun. La lecture des autres nous donnera-t-elle quelque éclaircissement? Il est permis d'en douter, car si les jâtakas devaient nous fournir toutes les conciliations et toutes les explications que nous aurions à leur demander, ils auraient une tâche impossible.

Nous avons vu en effet que le vautour Apananda (qui est le Bodhisattva) vivait aussi du temps de Brahmadatta. Or nous trouvons quatre jâtakas dans lesquels le Buddha a été un vautour : trois de ces jâtakas sont datés du règne de Brahmadatta; le quatrième n'est pas daté, on y lit seulement : *Atîte Gijjhakuta-pabbate Bodhisatto Gijjhayoniyam nippatti.* « Autrefois, sur la montagne du pic des vau-

tours, le Bodhisattva naquit dans une matrice de vautour. » La situation de cette montagne n'est pas précisée, mais il est probable qu'il s'agit de celle de Râjagṛha; en tout cas, rien ne donne à penser qu'il soit question de Bénarès. Nous avons donc lieu de croire que le vautour dont il s'agit dans ce jâtaka n'est pas celui dont parlent les trois autres, il n'est ni du même pays, ni du même temps; par contre, nous sommes autorisé à considérer comme un seul et même animal le vautour des autres jâtakas. Le Buddha aurait donc été deux fois vautour, une fois à Râjagṛha à une époque inconnue, une autre fois à Bénarès du temps de Brahmadatta. Mais nous venons de voir que, à la même époque, il fut pigeon. A-t-il pu réunir sous un seul règne, si long qu'on le suppose, deux existences, une de vautour et une de pigeon? Cela nous paraît difficile; mais nous ne sommes pas au bout de nos peines.

Le Buddha a été lion dix fois, ou, pour mieux dire, il est lion dans dix jâtakas. Plusieurs de ces récits semblent à première vue se rapporter à un seul et même lion, et il est probable qu'il faut supposer la même chose des autres, car tous, sans exception, ils sont rapportés au règne de Brahmadatta. Admettons donc qu'il s'agit d'un même lion, contemporain de ce roi; mais, d'après les constatations faites antérieurement, force nous est de conclure que le Buddha a été dans le même temps lion, vautour, pigeon.

Nous trouverions de même que le Buddha est éle-

phant dans six jâtakas, il l'est quatre fois à Bénarès, du temps de Brahmadatta, une fois dans le Magadha, une fois dans le royaume d'Aṅga : cela fait trois dates particulières, trois existences distinctes. Le Buddha aurait donc été éléphant au moins trois fois, et l'une d'elles à l'époque où nous venons de voir qu'il aurait aussi été lion, vautour, pigeon.

Il serait aisé de pousser plus loin cette revue. Disons seulement en finissant que le Buddha est qualifié vingt-deux fois de ministre (Amacco). Comme il est dit dans plusieurs des textes où nous trouvons cette mention que c'était du temps de Brahmadatta, il faut en conclure qu'il était ministre de ce roi : quelquefois il est appelé purement et simplement ministre, d'autres fois ce titre est accompagné d'épithètes telles que *ovâdako* (qui blâme), *atthadhammânusâsako* (qui enseigne l'utilité et le devoir), expressions qui semblent plutôt exprimer une qualité personnelle qu'une fonction spéciale. Il est difficile de croire que tous ces jâtakas ne se rapportent pas à la même existence du Buddha; cela est manifeste pour quelques-uns qui se suivent immédiatement, comme les 26ᵉ et 27ᵉ, les 107ᵉ et 108ᵉ, et probable pour les autres. On pourrait donc réunir en un seul tous ces jâtakas relatifs à la vie du ministre de Brahmadatta; mais n'oublions pas ce qui a été établi précédemment; il en résulte que le Buddha aurait été dans le même temps ministre du roi de Bénarès, éléphant, lion, vautour, pigeon, sans compter ce qu'il a été encore. Je pour-

rais aussi énumérer les jâtakas qui le représentent comme fils de Brahmadatta ou comme Brahmadatta lui-même. Mais à quoi bon? Il y aurait sans doute des détails assez piquants; mais cela n'ajouterait rien à notre démonstration, de laquelle il résulte: 1° que les cinq cent quarante-sept jâtakas (même en défalquant ceux qui ne sont que des extraits de jâtakas) ne se rapportent pas à autant d'existences distinctes du Buddha, ou, ce qui revient au même, que plusieurs jâtakas se rapportent à une seule et même existence du Buddha; 2° que plusieurs existences distinctes étant rapportées au même temps sont absolument inconciliables entre elles, à moins de supposer qu'il y a eu plusieurs Brahmadattas, et même toute une série de Brahmadattas de Bénarès[1], comme les Ptolémées d'Égypte.

En somme, je compte quatre cent six jâtakas dont la scène se passe à Bénarès, sous le règne de Brahmadatta, et qui, par conséquent, doivent raconter des faits contemporains. Il resterait donc cent quarante et un jâtakas, parmi lesquels quarante dont la scène se passe encore à Bénarès; sur ce nombre, neuf ne présentent la mention d'aucun roi, et parmi le reste, il en est six qui désignent le Bodhisattva comme le roi. Nous ne rechercherons pas maintenant si ces six jâtakas se rapportent à une seule existence; mais on peut croire au moins que les

[1] M. Kœppen fait cette supposition (*Die Religion des Buddha*, p. 322), «il faut donc, dit-il, que des centaines de rois de ce nom aient régné successivement dans ladite ville (de Bénarès).»

autres, où l'on ne trouve pas de répétition de nom, se rapportent à des existences distinctes. Quant aux cent et un jâtakas restants, et dont le lieu de la scène est désigné, le texte fait entendre que, pour plusieurs d'entre eux, les événements se sont passés dans le même temps; pour les autres, dans des temps différents. Ainsi, il y a vingt-deux jâtakas dont la scène se passe à Mithila; sur ces vingt-deux (nous l'avons déjà noté, car ce groupe se présente toujours dès qu'on essaye un groupement quelconque des jâtakas), il en est douze qui ne sont que des fragments d'un treizième et ne comptent véritablement pas; retranchons-les, il en reste dix : or, d'après les dates fournies, on voit que huit sont attribués deux par deux à trois époques distinctes, les deux autres à deux époques distinctes, en sorte que les vingt-deux jâtakas dont la scène est à Mithila correspondraient seulement à six époques ou existences distinctes.

Un tableau où les jâtakas seraient ainsi classés, d'après les synchronismes qui peuvent se déduire des indications que nous avons recueillies, nous a paru être aussi un appendice utile de notre travail; nous l'y avons donc ajouté.

Concordance des jâtakas. — Il reste enfin un dernier groupement à faire, travail qui n'est pas absolument nouveau, et rentre jusqu'à un certain point dans ceux dont nous venons de présenter l'esquisse, mais qui mérite cependant une place à part et une existence individuelle.

Nous avons dit plusieurs fois que certains jâtakas ne sont que des fragments de jâtakas plus étendus, et que d'autres, sans présenter précisément le même caractère, ont entre eux un lien tel que l'on peut les considérer comme des variantes ou des rédactions différentes d'un seul et même texte, si bien que souvent le commentaire renvoie de l'un à l'autre, et se dispense de reproduire le double récit. Le nombre de ces cas et des groupes spéciaux que l'on peut former en conséquence est de quinze, et comprend quarante-quatre jâtakas, sur lesquels vingt-six se groupent deux à deux comme formant des textes semblables, quatre forment un groupe unique représentant un même texte, treize forment un autre groupe également unique, dans lequel douze d'entre eux ne sont que des extraits du treizième.

Mais, outre ces jâtakas qui coïncident dans leur ensemble, il en est qui concordent partiellement. Ainsi le récit du temps présent ou le récit du temps passé d'un même jâtaka servira pour plusieurs. L'identité du récit du temps passé (et c'est celui sur lequel repose le jâtaka lui-même) est un cas rare, on peut dire qu'elle est presque à l'état d'exception. Il n'en est pas de même pour le récit du temps présent. Il arrive très-fréquemment que le même sert pour un nombre plus ou moins grand de jâtakas. Or, le commentaire l'indique assez généralement; pour éviter des répétitions inutiles, il dit que le récit du temps passé s'est déjà trouvé ou se trouvera

dans tel autre jâtaka dont il donne le titre et indique la place. Quelquefois le renvoi n'est pas précisé, mais c'est qu'alors il s'agit d'un récit qui revient fréquemment. D'autres fois aucun renvoi n'est indiqué, et il n'y a pas de récit du temps présent; mais alors le thème, c'est-à-dire la cause qui a mû le Buddha à donner l'enseignement, indique suffisamment à quelle source il faut remonter. Il suit de là que le nombre des récits du temps présent vraiment distincts, bien caractérisés, est relativement peu considérable. On pourrait en dresser la liste assez facilement; à la vérité, pour la faire avec une exactitude rigoureuse, il faudrait une lecture, sinon des jâtakas entiers, au moins de leurs récits du temps présent, plus complète que celle que nous avons pu faire. Cependant, même avec les renseignements que nous avons recueillis, nous pouvons nous faire une idée approximative de l'état des choses. Je trouve donc soixante-quatorze groupes de jâtakas, dans chacun desquels un seul récit du temps présent sert pour plusieurs textes. Sur ces soixante-quatorze groupes, il y en a quarante dans lesquels le récit sert pour deux jàtakas, et qui comprennent par conséquent quatre-vingts jâtakas groupés deux par deux ; il y a neuf groupes où le récit sert pour trois jâtakas, ce qui en fait vingt-sept; six groupes où le récit sert pour quatre, ce qui fait vingt-quatre textes; sept groupes où le récit sert pour cinq, ce qui fait trente-cinq textes; deux groupes où le récit sert pour six, ce qui fait douze textes; deux groupes où le récit

sert pour huit, ce qui fait seize textes. On arrive ainsi à un nombre voisin de deux cents; en ajoutant les textes qui ont à la fois en commun le récit du temps présent et celui du temps passé, on arrive à un chiffre d'environ deux cent quarante, qui reste un peu au-dessous de la moitié des jâtakas. Mais si l'on va plus loin, si l'on groupe les jâtakas d'après un examen plus attentif des textes, en faisant entrer dans les groupes ceux qui ont en réalité (et non pas seulement d'après l'indication du commentaire) le récit du temps présent commun avec d'autres, on arrivera à un chiffre plus considérable, qui atteindra et dépassera la moitié.

Notons à ce propos la difficulté que cet état de choses apporte à une traduction suivie du recueil des Jâtakas. Il en est dont on devra chercher le récit du temps présent, peut-être les deux récits, dans une tout autre partie du recueil, et si l'on s'abstient de le faire, on risque de ne pas comprendre. J'ai copié et traduit les quatre *Mittavindaka* (82, 104, 369, 439), tous variantes les uns des autres. Or le récit du temps passé se trouve seulement dans le dernier, le 439; c'est par celui-là qu'il faut commencer; tant qu'on ne l'a pas lu, les autres sont inintelligibles. Quant au récit du temps présent, aucun ne le renferme; il se trouve dans un texte différent. On est ainsi renvoyé d'un jâtaka à un autre. Même dans les circonstances les plus favorables, quand plusieurs jâtakas sont identiques par le fond, et que le premier renferme les deux récits

au complet, il peut y avoir avantage à lire tout de suite les variantes. Une traduction suivie des jâtakas est un travail accompli dans des conditions défavorables, qui donne lieu à beaucoup d'obscurités et d'embarras, et nécessitera fréquemment des rectifications ultérieures.

Les cinq cents naissances. — Nous avons exposé dans tous ses détails le plan du travail que nous avons fait sur le recueil officiel des Jâtakas. Avant de quitter ce sujet, nous devons encore parler d'un point qui aurait pu être traité plus tôt, mais qu'il nous a paru préférable de réserver. Le récit du temps passé du jâtaka 68 commence ainsi : *Bhikkhave ayaṁ Brahmano atite nirantaraṁ pancajâtisataṁ mayhaṁ pitâ ahosi.* « Bhixus, ce brahmane fut autrefois mon père pendant cinq cents naissances sans interruption. » Un sûtra du Kandjour cité par Csoma, dans son analyse[1], parle d'une femme du pays de Vṛji, qui aurait été la mère de Çâkyamuni pendant cinq cents naissances antérieures. D'un autre côté, le Lalitavistara nous dit[2] que Mâyâ-Devî et Çuddhodana furent respectivement le père et la mère de Çâkyamuni pendant cinq cents naissances. Il n'est possible de concilier cette dernière assertion avec les deux précédentes qu'en admettant au moins deux séries de cinq cents nais-

[1] Mdo XIII, 14° (*Asiat. Res.* XX, p. 430).

[2] Foucaux, *Hist. du Bouddha Çakyamouni*, p. 34. — Kœppen cite ce passage avec un certain étonnement (*Die Religion des Buddha*, p. 319, note 3).

sances (mille naissances en tout). Pendant l'une, Çâkyamuni aurait pu avoir pour père le brahmane du jâtaka pâli 68, et pour mère la vieille femme du pays de Vṛji, dont parle le sûtra du Kandjour; pendant l'autre série, son père et sa mère auraient été Çuddhodana et Mâyâ-Devî. Comme, en ce qui concerne le père, les renseignements nous viennent de sources différentes, de la littérature pâlie et de la littérature tibétaine, on pourrait opposer à notre explication une fin de non-recevoir; mais puisque, en ce qui concerne la mère, les renseignements divergents viennent d'une même source, la littérature du nord, il faut bien en venir à une conciliation, et nous n'en voyons pas d'autre que celle qui vient d'être proposée, à savoir : l'admission de deux séries au moins de cinq cents naissances, à moins qu'on ne préfère se retrancher derrière les contradictions des écoles, contradictions fort possibles, mais que nous n'avons pas de raisons particulières de supposer ici. Après tout, cette théorie d'une succession plus ou moins longue de cinq cents naissances est assez fréquemment proposée dans les livres bouddhiques : ainsi, le héros du jâtaka pâli 41, cet infortuné Bhixu que nous avons vu entrer dans le Nirvâṇa à cause de ses vertus, et mourir de faim en expiation de ses péchés, avait été, avant d'arriver à sa dernière existence, cinq cents fois yaxa, puis cinq cents fois chien, avec un intervalle, entre les deux séries d'existences, de cent mille années passées dans le *niraya* (enfer). Nous pensons donc qu'il y

a lieu ici à une importante distinction. Quand on parle des cinq cents naissances du Buddha, on fait allusion à ces séries diverses de cinq cents naissances, séries qui n'ont été, croyons-nous, l'objet d'aucun ouvrage connu existant actuellement, mais dont la tradition a conservé le souvenir : quand on parle des cinq cent cinquante naissances du Buddha au contraire, on désigne le recueil officiel des cinq cent quarante-sept jâtakas. Ce recueil n'est nullement celui des séries de cinq cents naissances, mais on pourra y trouver des allusions plus ou moins nombreuses et plus ou moins précises à ces diverses séries. Il n'est cependant pas impossible que le nombre des jâtakas officiels ait été destiné jusqu'à un certain point à répondre au nombre des naissances qui constitue les séries dont nous venons de parler. Nous avons en effet constaté que ceux des jâtakas qui sont des doublures ou des extraits les uns des autres et qui, par conséquent, s'annulent mutuellement ou se groupent naturellement en un seul texte, sont au nombre de quarante-quatre. C'est à peu de chose près la quantité dont le chiffre officiel des jâtakas dépasse le nombre cinq cents, de sorte que le chiffre réel des jâtakas serait d'environ cinq cents, comme une de ces séries dont nous parlions tout à l'heure; c'est par des variantes et des doublements qu'il se serait élevé au chiffre de cinq cent quarante-sept. Mais nous avons constaté que ces cinq cents jâtakas ne peuvent pas représenter autant d'existences différentes; par consé-

quent la conciliation que nous venons de tenter est plus apparente que réelle. On voit par là que la question des jâtakas est d'une complexité extrême. Il existe des jâtakas qui semblent ne faire partie d'aucun recueil, qui n'ont peut-être pas d'existence littéraire, qui sont comme des feuilles blanches attendant la main qui y tracera des caractères, ou des lettres cachetées attendant celle qui brisera le sceau, simples embryons qui n'ont pas réussi à se développer, traditions perdues ou à peine écloses qui semblent n'avoir laissé dans la littérature actuellement existante que des traces légères. Il y a aussi un recueil de cinq cent quarante-sept jâtakas, dont le classement, l'agencement présente de grandes complications et des difficultés peut-être insurmontables, mais qui du moins nous offre pour l'étude de ce genre de textes une base large et suffisante : seulement il n'est pas seul, il en existe d'autres dont il nous reste à parler.

B. Le Cariyâ-Piṭaka.

Je ne sais pas jusqu'à quel point les diverses portions du canon autres que le recueil dit Jâtaka peuvent nous fournir des renseignements sur cette branche de la littérature bouddhique. J'imagine qu'on en trouvera plus qu'on ne pense. Mais nous n'avons pas à pénétrer dans ces arcanes de l'inconnu. Nous devons seulement rappeler que le Sutta-piṭaka renferme dans le Khuddaka-nikâya (c'est-

à-dire dans la même section où se trouve le Jâtaka) un petit recueil intitulé : *Cariyâ-piṭaka* « corbeille de la (bonne) conduite », quinzième et dernier ouvrage de cette section, lequel n'est pas autre chose qu'une collection de jâtakas. Le Cariyâ-piṭaka a été l'objet d'un travail (traduction ou analyse, nous ne savons) de la part de Gogerly[1], mais nous croyons qu'il est assez peu connu. Il est fort court, et composé de trente-cinq textes seulement, tous de très-peu d'étendue; le plus long compte quarante vers. La rédaction ne ressemble en rien à celle des jâtakas *classiques*, des jâtakas du grand recueil. Ce sont des récits tout en vers que le Buddha fait de ses précédentes existences. Le premier débute par *Yadâ ahaṁ Brahmâraññe... viharâmi* « Lorsque je réside dans la forêt de Brahmâ ... », et presque tous les autres commencent par la formule *Punâparaṁ yadâ homi* « Autrefois encore lorsque je suis... », qui revient vingt-trois fois, et, lorsqu'elle manque, est remplacée par une formule équivalente. Il n'y a pas de trace de « récits du *temps présent* » ni de *samodhâna*, ni d'aucune des autres particularités que nous avons signalées dans le recueil officiel; le texte est tout entier réduit au récit du temps passé. La manière dont ce recueil est divisé mérite d'être remarquée; il est partagé en trois sections : la première, contenant dix textes, est intitulée : *Dâna-pâramitâ* « perfection du don

[1] *Budhism : Chariya-Pitaka*, by the Rev. D. J. Gogerly, in-8°, p. 11, Colombo, 1853. *Journ. of the Ceylon Branch of the R. A. Soc.* n° 6.

(ou du sacrifice)»; la deuxième, contenant également dix textes, est intitulée : *Sila-pâramitâ-niddeso* « exposé de la perfection de la moralité. » Les quinze textes restants forment une seule et même section qui n'a pas de titre déterminé, mais qui, si le recueil tel que nous l'avons n'est pas mutilé, doit se rapporter aux huit dernières vertus dites *pârâmitâ*, le *dâna* et le *sila* qui forment la rubrique des deux premières sections du recueil étant les deux premières *pâramitâ*. Or, nous remarquons que le 35ᵉ et dernier texte finit ainsi : *Esâ me upekkhâ-pârami* « telle est ma perfection d'indifférence »; l'*upekkhâ* (indifférence) est la dernière des pàramità. Le 34ᵉ finit ainsi : *Esâ me mettâ-pâramî* « telle est ma perfection d'amour », et le 33ᵉ texte, sans finir par la même formule, se rapporte aussi à la *mettâ* (amour, charité) qui est la 9ᵉ des pàramità. Les textes 27ᵉ, 29ᵉ, 30ᵉ, 32ᵉ, finissent par *Esâ me sacca-pâramî* « telle est ma perfection de vérité »; ces quatre textes, avec le 28ᵉ et le 31ᵉ se rapportent donc au *sacca* « vérité », qui est la 8ᵉ des pâramitâ. Le 26ᵉ texte finit ainsi : *Esâ me adhiṭṭhâna-pâramî* « telle est ma perfection de fermeté »; l'*adhiṭṭhâna* est la 7ᵉ des pâramitâ. Les textes 21 à 26 ne finissent pas par la mention d'une pâramitâ déterminée; mais dans le résumé qui termine le recueil nous relevons la mention des pâramitâs suivantes : Dàna, Sìla, Nikkhama, Viriya, Khantî, Adhiṭṭhâna, Sacca, Mettâ. Nous n'y retrouvons pas l'Upekkhâ citée à la fin du dernier texte; par contre nous y voyons figurer le

Nikkhama (sortie), le Viriya (héroïsme), la Khantî (patience). Il y a seulement une pâramitâ qui paraît manquer absolument, c'est la Prajñâ. Néanmoins nous pouvons affirmer avec assurance que le Cariyâ-piṭaka est composé sur le plan des pâramitâ. Pourquoi les deux premières sont-elles représentées chacune par dix textes, et les huit autres ensemble par quinze textes? Cela tient-il à une disette de textes pour les huit dernières perfections? ou à l'importance extrême des deux premières? Les deux causes peuvent exister, mais la deuxième doit être la principale. Néanmoins, sans le résumé final qui semble indiquer que le Cariyâ-piṭaka nous est parvenu complet et sans lacunes, on serait tenté de le considérer comme un travail imparfait ou mutilé. Et cette conjecture, si elle ne semblait renversée par les faits, pourrait paraître fortifiée par ce qui nous est dit d'un recueil semblable appartenant à la littérature du nord.

Târanâtha rapporte que le célèbre docteur bouddhiste Açvaghoṣa avait entrepris une rédaction écrite des cent (dix fois dix) naissances correspondant aux dix pâramitâs, et qui jusqu'alors n'avaient été transmises que de bouche en bouche par les pandits et les docteurs; mais que Açvaghoṣa fut arrêté par la mort, ayant achevé trente-quatre jâtakas seulement[1]. Il est impossible de méconnaître que le travail d'Açvaghoṣa et le Cariyâ-piṭaka sont conçus sur le même

[1] *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, édit. de M. A. Schiefner, texte, p. 73; traduction, p. 92.

plan; et n'était l'assertion positive de Târanâtha que l'ouvrage devait se composer de cent récits, on pourrait admettre qu'il était susceptible d'en avoir seulement trente-cinq comme le Cariyâ-piṭaka, quoiqu'il soit tout aussi légitime d'avancer que le Cariyâ-piṭaka aurait dû en avoir cent comme l'ouvrage d'Açvaghoṣa s'il avait pu être achevé.

Or, nous avons dans la collection Népalaise un recueil de jâtakas, en sanscrit, intitulé *Jâtaka-mâlâ*, qui se compose de trente-cinq textes, c'est-à-dire d'un nombre de récits rigoureusement égal à celui du Cariyâ-piṭaka, supérieur seulement d'une unité à celui de l'ouvrage incomplet d'Açvaghoṣa. Il y a donc entre le Cariyâ-piṭaka, le Jâtaka-mâlâ et l'ouvrage perdu d'Açvaghoṣa[1] des rapports qu'on ne peut méconnaître. L'identité du plan, qui est le trait le plus frappant et qui existe pour le recueil pâli et celui d'Açvaghoṣa, ne paraît pas exister avec la

[1] Dans les *Extraits du Paritta* (*J. as.* oct.-nov. 1871, p. 274) j'ai dit que le *Jâtaka-mâlâ* compte 34 textes; je n'avais consulté que le ms. dévanagari, n° 95, de la Bibliothèque nationale, qui, en effet, compte 34 textes; mais en examinant le ms. Burnouf (n° 95), en caractères népalais, j'y ai trouvé 35 textes; le 17ᵉ texte de ce ms. est omis dans le ms. D. n° 95. Comme le 17ᵉ et le 18ᵉ texte commencent l'un et l'autre par *aneka°*, le copiste les aura confondus et, passant le 17ᵉ, aura immédiatement commencé à copier le 18ᵉ. — J'ai dit, au même endroit, que le Jâtaka-mâlâ pouvait être l'ouvrage de Açvaghoṣa; je retire cette assertion, qui n'a plus la même raison d'être du moment que le nombre de textes du Jâtaka-mâlâ est reconnu être 35 et non 34, et qui semble contraire à une phrase placée à la fin du ms. D. n° 95 : *Kṛtir iyam ârya-çûrapâdâ*, interprétée comme une mention du nom de l'auteur : « cette œuvre est celle de l'auguste Çûrapâda ».

même évidence pour le Jâtaka-mâlâ, qui cependant a en commun avec le Cariyâ-piṭaka le nombre des textes, et cette particularité que le 9ᵉ et le 32ᵉ texte des deux recueils ont précisément le même titre et traitent du même sujet. Du reste, les textes communs à ces deux recueils ne sont pas aussi nombreux que semblerait l'exiger l'analogie; ils ne dépassent pas quatorze, ce qui n'est pas même la moitié. Si cependant l'on songe au grand nombre des jâtakas, on trouvera la coïncidence encore assez grande, même sans tenir compte des identifications possibles que nous n'avons pu obtenir, et qu'un examen plus attentif pourrait révéler. Bien que le plan du Cariyâ-piṭaka n'existe pas dans le Jâtaka-mâlâ, ou du moins n'y soit guère apparent, comme la correspondance des deux recueils présente un certain intérêt, nous croyons devoir reproduire parallèlement la liste de leurs textes respectifs. Nous mettons en italiques les titres qui sont communs, et nous ajoutons aux titres du Jâtaka-mâlâ le numéro du texte correspondant du Cariyâ-piṭaka, quand il y a identité.

CARIYÂ-PIṬAKA (PÂLI).	JÂTAKA-MÂLÂ (SANSCRIT).
1° Daña-pâramitâ :	
1 Akitti-cariyaṁ.	Vyâghri-jâtakaṁ.
2 Saṅkha°.	*Çivi*° (8°).
3 Karu-dhamma°.	Kulmâ-sapiṇḍi°.
4 Mahâsudassana°.	Çreṣṭhi°.
5 Mahâ-Govinda°.	Avisajya çreṣṭhi°.
6 Nimi-râja°.	*Çaça*° (10).

7	Canda Kumâra°.	Agastya°.
8	*Sivi*-râja°.	Maitri-bala°.
9	*Vessantara*°.	*Viçvantara*° (9).
10	*Sasa* paṇḍita°.	Yajña°.
	2° Sîla-pâramî-niddesa.	
11	*Sîlava-nâga*°.	Çakra°.
12	Bhuridatta°.	Brâhmaṇa°.
13	Campeyya-nâga°.	Ummâdayantî°.
14	*Cûḷa-bodhi*°.	Suparâga°.
15	*Mahiṁsa-râja*°.	*Matsya*° (30).
16	*Ruru-râja*°.	Vartaka-potaka° (29).
17	Mâtaṅga°.	Kacchapa°.
18	Dhammâdhammadevaputta°.	Kumbha°.
19	Jayadisa°.	Aputra° (ou Putra).
20	Saṅkhapâla°.	Visâ°.
	3°	
21	Yudañjaya°.	Çreṣṭhi.
22	Somanassa°.	*Buddha* (sic)-*bodhi* (14).
23	*Ayoghara*°.	*Haṁsa* (35?).
24	Bhisa°.	Mahâbodhi°.
25	Soma-paṇḍita°.	Mahâ*kapi*° (27?).
26	Temiya°.	Çarabha°.
27	*Kabî-râja*°.	*Ruru*° (16).
28	Saccahvaya-paṇḍita°.	Mahâ-*kapi*° (27?).
29	*Vaṭṭa-potika*°.	Xânti°.
30	*Maccharâja*°.	Brahma°.
31	Kaṇha-dîpâyana°.	*Hasti*° (11?).
32	*Sutasoma*°.	*Sutasoma*° (32).
33	Suvaṇṇa-Sâma°.	Ayogṛha° (23).
34	Ekarâja°.	Mahiṣa° (15).
35	Mahâ-Loma-haṁsa°.	Jagatapatra°.

Il est difficile de quitter ce tableau sans présenter quelques courtes réflexions. On a pu remarquer

dans le Jâtaka-mâlâ quelques doubles, deux Çreṣṭhi (4 et 21), deux Mahâkapi (25 et 28). Le recueil des jâtakas présente aussi deux Mahâkapi, auxquels correspondent peut-être les deux Mahâkapi sanscrits; mais il est impossible de deviner auquel des deux correspond l'unique Kapi-râja du Cariyâ-piṭakâ (27), qui, du reste, est aussi court que possible : il se réduit à un vers. Le recueil canonique des jâtakas nous présente un *cuḷa-seṭṭhi* (petit seṭṭhi) qui suppose un *mâha-seṭṭhi* (grand seṭṭhi), lequel ne se rencontre pas, mais existe peut-être sous un autre titre. Il est possible que l'un des deux Çreṣṭhi du Jâtaka-mâlâ réponde à ce Cuḷa-seṭṭhi, et l'autre à quelqu'un des jâtakas du grand recueil. L'identification probable de quelques-uns des textes du Jâtaka-mâlâ avec les textes du Cariyâ-piṭaka qui paraissent leur correspondre ne sera prouvée que lorsque ces textes auront été lus. Nous faisons la même réserve au sujet de celle des textes du Jâtaka-mâlâ avec les jâtakas du grand recueil : l'identification de quelques-uns de ces textes est certaine, même avant toute vérification; celle des autres est probable; mais il se pourrait que certains textes du Jàtaka-mâlâ n'eussent pas leur équivalent dans le grand recueil. Nous n'en dirons pas davantage sur ce sujet qui nous entraînerait à étudier les collections de jâtakas de la littérature du nord. C'est un travail que nous entreprendrons peut-être quelque jour. Pour le moment, nous nous renfermons exclusivement dans le domaine

de la littérature pâlie, et nous revenons au Cariyâpiṭaka. Les trente-cinq textes de ce recueil sont-ils tous représentés dans le grand recueil des jâtakas? L'identification de la plupart d'entre eux est très-facile, et sera certainement prouvée par la lecture des textes; il est néanmoins trois textes (le 4e, le 28e et même le 29e) pour lesquels elle semble moins certaine. Si elle se réalise, comme nous le présumons, il y aura au moins à enregistrer des titres nouveaux. Mais s'il arrivait qu'elle ne se fît pas, il ne faudrait pas trop s'étonner de voir un recueil secondaire renfermer quelques textes qui manqueraient au recueil principal. Car, ainsi qu'on va le voir, il existe des jâtakas qui ne sont pas compris dans le recueil officiel.

§ 2. Recueils extra-canoniques.

Existe-t-il plusieurs de ces recueils ? Nous l'ignorons. Nous en connaissons un, un seul, et nous allons dire ce que nous en savons, c'est-à-dire fort peu de chose, non pas seulement à cause de l'examen superficiel auquel nous avons pu nous livrer, mais aussi et surtout à cause de l'état délabré du seul exemplaire qui soit à notre disposition.

Il existe à la Bibliothèque nationale, dans le fonds pâli, un fragment de cinq fascicules comprenant cent vingt-cinq olles, venant du Siam, et écrit en caractères kambodgiens : ce fragment renferme six jâtakas et le commencement d'un septième. Un

autre fascicule du même ouvrage, portant le n° 16, paraissant appartenir à un autre exemplaire, mais de même provenance, renferme deux jâtakas complets avec la fin et le commencement de deux autres textes. L'ensemble de ces six fascicules nous présente donc une collection incomplète de huit jâtakas : j'ai fait sur ces huit textes le même travail que celui que j'ai décrit précédemment à l'occasion des cinq cent quarante-sept jâtakas du grand recueil, et j'ai constaté que ces huit jâtakas, absolument semblables par la forme de la rédaction et le développement du texte aux cinq cent quarante-sept jâtakas, ne correspondent à aucun d'eux, que l'identification d'un quelconque de ces huit textes avec un quelconque des cinq cent quarante-sept jâtakas du grand recueil est impossible. Je suis donc fondé à soutenir que ce recueil mutilé est de même nature que le grand recueil complet et officiel, mais en diffère totalement.

Qu'est-ce maintenant que ce recueil?

Le titre inscrit tout au long sur le premier fascicule est (*Bra :*) *Paññâsa jâtaka-pubbabhâga-* (*panatana*). Le premier terme et les deux derniers sont siamois; le titre pâli réel est *Paññâsa-jâtaka pubbabhâga*. Or, Paññâsa-nipâta (littéralement « chute des cinquante ») est le titre de la section qui, dans le grand recueil canonique, compte cinquante vers : mais ce nipâta se compose de deux textes seulement; notre recueil extra-canonique n'a donc rien de commun avec lui. Nous devons dire cependant

que le commentaire du grand recueil renvoie pour deux jâtakas (370 et 408) à un Paññâsa-jâtaka assez problématique. Ce Paññâsa-jâtaka serait-il l'ouvrage dont nous parlons? Il me paraît difficile de l'admettre; j'ai cru pouvoir rendre compte de cette mention par une confusion sur laquelle je n'ai pas à m'expliquer ici. Toutefois, il faut noter cette mention d'un Paññâsa-jâtaka dans le commentaire du grand recueil. Je dois aussi avertir que notre recueil extra-canonique renvoie au besoin au recueil officiel : ainsi, pour le Paccuppanna-vatthu du second de ses textes, il renvoie (comme le fait si souvent le commentaire du recueil officiel) à celui d'un des textes du Mahâ-nipâta du grand recueil, particulièrement connu. Ici il ne peut y avoir de doute sur la réalité du renvoi, et il n'y a pas non plus lieu de s'en étonner; car, quelles que puissent être l'importance et la célébrité du Paññâsa-jâtaka, elles ne sauraient égaler celles du grand recueil officiel, et il est tout naturel qu'il y renvoie le lecteur.

Tâchons maintenant de nous rendre compte du titre de cet ouvrage. *Paññâsa* signifiant « cinquante », je traduis naturellement *Paññâsa-jâtaka* par « cinquante jâtakas »; et comme *pubba-bhâga* ne paraît pas pouvoir s'interpréter autrement que par : « condition, lot, destinée d'autrefois », je traduis le tout, soit par : « cinquante jâtakas, conditions (du Buddha) dans le passé », soit par : « conditions (du Buddha) dans le passé pendant cinquante existen-

ces. » Quant aux mots siamois qui accompagnent le titre pâli, le premier *bra* « auguste » est placé d'ordinaire en tête du titre de tous les livres, même pâlis, les derniers doivent se lire *Băn tŏn* (en caractères siamois บั้น ตน), et signifient tout simplement « section première », c'est-à-dire premier fascicule, premier cahier »; c'est donc une désignation spéciale au premier cahier, et qui se trouve dans bien d'autres manuscrits siamois, elle n'a aucun rapport au titre de l'ouvrage, qui demeure Paññâsa-jâtaka pubba-bhâga, ou plus brièvement Paññâsa-jâtaka, comme on le trouve indiqué sur les autres cahiers.

Si du titre nous passons au début de l'ouvrage pour lui demander quelques éclaircissements, nous n'en trouvons aucun. Ce début se compose d'une invocation courte et peu correcte, et du titre de l'ouvrage, après quoi l'auteur entre immédiatement en matière. Voici ce début :

Namasitvâ tilokaggaṁ bhavâbhavakaraṁ nuddhaṁ (*lisez* buddhaṁ)[1] saṅghañcuttamaṁ seṭṭhaṁ pavakkhâmi pakaraṇaṁ Paññâsa-jâtakaṁ nâma vuccamânam asesato. *Samuddhaghoso nâmenâ* ti idam satthâ Sâvatthiyam upanissâya Jetavane viharanto Yasodharadevim ârabbha kathesi. . . . .

« Après avoir rendu hommage au Buddha, chef des trois mondes, qui fait l'existence et la non-existence, et à la confrérie suprême (des moines), je dirai un excellent cha-

[1] Il n'est pas fait mention du 2e joyau (Dhamma), ce qui doit être une lacune de ce préambule, dont le commencement et la fin se laissent scander, mais non pas le milieu.

pitre intitulé « Cinquante jàtakas », je le dirai en entier. « Du nom de Samuddhaghosa, etc. »; voilà ce que le maître, étant entré dans Çrâvasti et résidant à Jetavana, dit à propos de la reine Yaçodharâ . . . . . »

D'où vient ce titre de Paññâsa-jâtaka? Dirons-nous, d'après l'analogie du Paññâsa-nipâta, qu'il s'agit d'un recueil de jâtakas à cinquante stances? Cela ne paraît guère probable; l'étendue des textes semble rendre la chose matériellement impossible. Force est donc d'admettre que le recueil compte cinquante jâtakas, et que de là lui est venu son titre. Il paraît d'ailleurs qu'il existe à Siam un recueil de ce nom. Bastian cite les cinq cents jâtakas, les cinquante jâtakas, les dix jâtakas[1]. Par « les cinq cents jâtakas », il faut sans doute entendre le grand recueil dont les cinq cents quarante-sept textes peuvent, nous l'avons dit, se réduire à un chiffre voisin de cinq cents. Les dix jâtakas sont bien connus pour être les dix textes qui forment la dernière partie du grand recueil, le Mahâ-nipâta, et qui sont très-souvent copiés à part. Les cinquante jâtakas seraient-ils donc une autre portion du grand recueil? Mais laquelle? Si l'on admettait cette hypothèse, il faudrait les considérer comme un choix fait entre les jâtakas. Admettons qu'il en soit ainsi, notre Paññâsa-jâtaka, même en le supposant composé réellement de cinquante textes, ne répondrait pas à cette donnée, car les textes que nous en connaissons sont

[1] *Reisen in Siam*, p. 378.

étrangers au grand recueil officiel. Mais n'est-il pas naturel de supposer, jusqu'à preuve du contraire, que le recueil des cinquante jâtakas dont parle Bastian est un recueil extra-canonique, et que ce recueil n'est autre que notre Paññâsa-jâtaka? Puisque les cinq premiers fascicules contiennent six textes et plus, les quinze premiers devaient en renfermer au moins vingt, et en y ajoutant les deux que renferme le 16e fascicule, nous pouvons déjà affirmer que le nombre est d'au moins vingt-quatre ou vingt-cinq. L'ouvrage entier devrait se composer de trente-deux ou trente-cinq fascicules. Mais comme nous n'avons que le cinquième de ce nombre présumé, que, du moins, nous avons bien certainement six fascicules sur seize, il nous est bien difficile de parler avec quelque assurance d'un ouvrage aussi incomplet, et nous terminons ici ce chapitre, en le concluant par cette assertion formellement énoncée : il y a des recueils de jâtakas différents de ceux du recueil canonique, ou tout au moins il y en a *un*.

§ 3. Jâtakas extra-canoniques isolés.

Le nombre de ces jâtakas nous est absolument inconnu; nous ne savons même pas si ce sont véritablement des textes isolés, car il se pourrait qu'ils fussent extraits de quelques compilations; mais comme ils se présentent à nous isolés, sans que nous ayons aucun moyen de les rattacher à un recueil connu, force nous est de les prendre comme

ils sont, indépendants de toute compilation. Le nombre de ceux que nous connaissons est petit, nous allons les passer en revue.

Sivixai. — Le premier qui attirera notre attention est le célèbre ouvrage généralement appelé *Sivixai*, prononciation siamoise de *Sîvijaya*. Il est, croyons-nous, plus fameux que connu. Burnouf et Lassen[1] n'ont pu en donner qu'une notice très-imparfaite d'après deux fragments, dont l'un[2] est étranger à l'ouvrage, et dont l'autre, très-court, est mi-parti pâli et siamois. Pallegoix, dans la liste des ouvrages siamois qu'il donne comme originaux (mais qui sont pour la plupart traduits ou paraphrasés du pâli), cite le Sivixai et traduit ainsi la notice siamoise « Rex Sivixai factus heremita[3]; » j'aimerais mieux traduire : « Sivixai traite d'un roi qui se fait ṛṣi. » Il y a huit ans seulement que la Bibliothèque nationale possède le texte pâli de cet ouvrage; il est en caractères cambodgiens de Siam, occupe cent quatre-vingt-quatorze feuillets, et se divise en quinze chapitres (kaṇḍa), dont plusieurs comportent quelques subdivisions. Il est tout à fait dans la forme des jâtakas *classiques;* l'identification

[1] *Essai sur le pâli*, p. 209-211.

[2] L'histoire de Mâleyya, qui n'est point « mêlée » à celle de Sîvijaya, comme une note déplacée de quelque missionnaire anonyme l'a fait croire aux illustres auteurs de l'*Essai sur le pâli*, mais en est tout à fait distincte.

[3] สีวิไชย ว่า ควัย กระษัตร เปน ฤๅษี *Grammatica linguæ thai*, p. 177.

finale (Samodhâna) comprend une trentaine de personnages et finit ainsi : *Yo râjaseṭṭho Sîvijayyo narâdhipo so Sammâsambuddho lokanâtho ahosi.* « Celui qui fut le chef des hommes, Sîvijayya, le meilleur des rois, c'était le parfait et accompli Buddha, le protecteur du monde. » Qu'est-ce que ce nom Sîvijaya? Il fait penser au royaume de Çivi dont il est question dans le recueil officiel; quatre fois le Buddha y est représenté comme ayant été autrefois roi de Çivi (Çivi-râjâ). Mais Çivi-râjâ n'est point Sîvijaya. On a songé aussi à Çrî-Vijaya, ce qui semble être la vraie interprétation, proposée du reste par les éminents auteurs de l'*Essai sur le pâli.* On pourrait seulement faire cette objection que Çrî devient ordinairement Siri; mais la forme Sî ou même Si (car on écrit souvent, peut-être à tort, par *i*, non par *î*) peut exister. Vijaya serait donc en réalité le nom du héros du récit; or ce nom paraît une fois dans le grand recueil, mais il s'applique à Çâriputra, non au Buddha. Il est prouvé par là et par tous les autres indices du genre de ceux que nous avons fait connaître ci-dessus que le Sîvijaya n'a pas son équivalent dans le recueil officiel.

Lokaneyya dhanañjaya. — Nous connaissons un autre jâtaka de grande étendue; il n'est représenté à la Bibliothèque nationale que par un certain nombre de fascicules, paraissant provenir d'exemplaires différents, dont quelques-uns sont des doubles les uns des autres, mais avec lesquels on peut former une suite complète. Le titre est *Bra : Lokaneyya*

Bra : Dhanañjaya paṇḍitta. Dans le préambule, qui nous semble trop long et trop peu intéressant pour le reproduire en entier, nous trouvons cette phrase :

Lokaneyyam pavakkhâmi nânânaye[nâ]laṅkitaṁ paṇhehi paramatthehi vanditvã ratanattayam.

« Je dirai le Lokaneyya orné en diverses manières de questions qui ont un sens (*ou* un but) supérieur, après avoir salué les trois joyaux. »

L'auteur entre ensuite en matière par des questions : « Qui a enseigné le Lokaneyya? Comment? où? quand? à quel propos? etc. etc. » On voit que ce n'est pas le début ordinaire des jâtakas classiques. L'ouvrage est divisé en nombreux kaṇḍas (chapitres ou sections), et le Samodhâna ou l'identification finit ainsi : *Neraloke veradhammadaso* (sic) *eso Dhanañjaya mahâpuriso na añño Buddho sabbaññûti Lokanâthoti.* « Ce grand homme Dhananjaya qui enseigna la loi excellente dans le monde des hommes n'était autre que celui qu'on appelle le Buddha omniscient, le protecteur du monde. » Le mot Dhanañjaya revient deux fois dans le recueil canonique; mais chaque fois il correspond à Ananda; quant à Lokaneyya, nous ne l'avons trouvé nulle part; il n'y a donc pas dans le grand recueil de texte avec lequel on puisse identifier celui dont il est question maintenant.

Après ces deux jâtakas, le Sîvijayya et le Lokaneyya, qui sont des ouvrages de longue haleine, il nous reste à citer trois textes fort courts qui, de

même que les précédents, viennent de Siam et sont en caractères cambodgiens.

Sîla-jâtaka. — Le premier est un *Sîla-jâtaka* dont il existe deux manuscrits; nous ne disons rien de ce texte pour le moment, ayant dessein d'en faire tout à l'heure une étude approfondie.

Vijâdhâra. — Ensuite vient un *Vijâdhâra-jâtaka* dont la forme s'écarte en quelques points du plan ordinaire, quoique l'on ne puisse méconnaître en lui un véritable jâtaka. Vijâdhâra est le nom que portait le Buddha dans un temps où il était roi de Bénarès; il n'y a point trace de cela dans le grand recueil.

Sudu-kamma. Ce texte est presque tout entier en langue siamoise, et les mots pâlis qu'il renferme paraissent bien défigurés; mais on ne peut douter que ce ne soit un jâtaka. La fin du Samodhâna est : *Sudukammarâja pana sammâsambuddho ante* (sans doute pour *ahanti*). « Le roi Sudukamma c'était moi (?), le parfait et accompli Buddha. » Sur la feuille extérieure, on lit ce titre : *suddha-kamma jâtaka;* la leçon *suddha-kamma*, « acte pur », est bien plus satisfaisante que *sudukamma;* mais comme elle n'est pas confirmée par le texte, nous devons nous en tenir à la forme *sudukamma.* Ni l'une ni l'autre ne se trouve dans le recueil des jâtakas.

Nous avons fait sur tous les jâtakas extra-canoniques, ceux qui sont groupés en recueil et ceux qui sont isolés, le même travail que sur les jâtakas du recueil canonique. Nous nous étions proposé

d'abord d'englober ce travail accessoire dans le travail principal, et nous aurions persévéré dans cette idée si nous avions pu exécuter cette seconde partie de notre œuvre avec des éléments complets. Mais, n'ayant eu à notre disposition que des fragments et des manuscrits mutilés, nous avons préféré la laisser en dehors du travail principal et l'y ajouter comme un simple appendice.

Et maintenant, pour qu'on puisse mieux se rendre compte du travail dont nous venons d'exposer le plan, nous allons en offrir au lecteur un spécimen. Nous choisissons neuf jâtakas, dont l'un a été déjà publié (texte et traduction) dans ce journal [1]. On trouvera plus loin la traduction des huit autres accompagnée d'une étude de leurs caractères particuliers et de leurs rapports mutuels. Nous allons reproduire pour chacun de ces textes le travail que nous avons fait pour la totalité des jâtakas. Le lecteur jugera par là de quel secours peut être ce travail, quels renseignements il est capable de fournir, et comment on peut en faire usage pour se retrouver dans le labyrinthe des jâtakas.

SPÉCIMEN.

LISTE DES JÂTAKAS.

44. Makasa. (Eka — N. V, 4.)

Veyyâkaraṇam : *Seyyo amitto matiyâ upeto.*

[1] Oct.-nov. 1871, p. 356-359 et 365-368.

PACCUPPANNA-VATTHU.

Magadhesu cârikaṁ caramâno aññatarasmiṁ... gâmake

Bâlagâmika-manusse ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.

Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente Bodhisatto vanijâya jîvitam kappesi.

SAMODHÂNAM.

Tadâ gâtham vatvâ pakkanto paṇḍita-vânijo aham eva.

86. SÎLAVIMAṀSA. — °vimansaka (Big.), °na (Wg.). (IX, 6.)

VEYYÂKARAṆAM : *Sîlaṁ kireva kalyânam.*

PACCUPPANNA-VATTHU.

Jetavane viharanto.

Ekaṁ sîlavimaṁsakam Brahmaṇam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.

Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjam kârente Bodhisatto tassa purohito ahosi.

SAMODHÂNAM.

Tadâ Râjâ Ânando ahosi.

Parisâ Buddha-parisâ ahesuṁ.

Purohito pana aham eva.

169. ARAKA. — Arakiya (Big.). (Duka — N. II, 9.)

VEYYÂKARAṆAM : *Yo ve mettena cittena.*

PACCUPPANNA-VATTHU.

Jetavane viharanto.

Metta-suttam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.

Atîte ekasmiṁ kappe Bodhisatto Brahmana-kule nippatitvâ vayappatto Himavanta-padese vâsaṁ kappesi...

Samodhânam.

Tadâ Isigaṇo Buddha-parisâ.
Arako satthâ pana aham eva.

190. Sîla-anisaṁsa. — Saddhâ (Big.). (IV, 10.)

Veyyâkaraṇam : *Passa saddhâya sîlassa.*

Paccuppanna-vatthu.

Jetavane viharanto.
Ekaṁ saddham Upâsakam ârabbha.

Atîta-vatthu.

Atîte Kassapa-sammâsambuddha-kâle Sotâpanno Ariyasâvako ekena nahâpita-kutumpikena saddhim nâvam abhiruyhi...

Samodhânam.

Tadâ Sotâpanno Upâsako parinibbâyi.
Nâgarâjâ Sâriputto ahosi.
Samuddadevatâ pana aham eva.

290. Sîlavimaṁsana. (Tika — N. I, 4.)

Veyyâkaraṇam : *Sîlam kireva kalyâṇaṁ.*

Paccuppanna-vatthu.

Jetavane viharanto.
Ekaṁ Sîlavimaṁsaka-brahmaṇam ârabbha.
(Paccuppanna-vatthu pi Atîtam vatthu pi heṭṭhâ Ekka-nipâte Sîlavimaṁsaka-jâtake (86) vitthâritam eva.)

Samodhânam.

Tadâ Sîlavimaṁsako purohito brahmaṇo pana aham eva ahosi.

330. Sîlavimaṁsana. (Catukka — N. III, 10.)

Veyyâkaraṇam : *Sîlaṁ kireva kalyâṇaṁ.*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Sîlavimaṁsaka-brahmaṇam ârabbha.
(Dve pi vatthuni heṭṭhâ (86, 290) kathitâneva.)

SAMODHÂNAM.
Tadâ purohito aham eva ahosi.

345. RÂJAKUMBHA (Ph.), Gajakumbha (G., Wg.). — VASALAKÎ (Big.). (V, 5.)

VEYYÂKARAṆAM : *Vanam yadaggi dahati.*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Ekam alasaṁ bhikkhuṁ ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.
Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente Bodhisatto amaccaṭhânam ahosi.

SAMODHÂNAM.
Tadâ Râjakumbho alasiya-bhikkhu ahosi.
Paṇḍita-amacco pana aham eva.

362. SÎLAVIMAṀSANA. (Pancaka — N. II, 1.)

VEYYÂKARAṆAM : *Sîlam seyyo suttaṁ seyyo.*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Ekam Sîlavimaṁsakam brahmaṇam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.
Atîte Bârâṇasiyaṁ Brahmadatte rajjaṁ kârente Bodhisatto Brahmana-kule nippattetva...

SAMODHÂNAM.
Tadâ Sîlaṁ vimaṁsetvâ isipabbajjam pabbajjito pana aham eva ahosi.

(*Isolé*). SÎLA JÂTAKA (*étranger au recueil officiel*).

VEYYÀKARAṆAM : *Sabbakâmadadaṁ sîlam...*

PACCUPPANNA-VATTHU.
Jetavane viharanto.
Attano sîlam ârabbha.

ATÎTA-VATTHU.
Atîte Bhikkhave Bârâṇasiyaṁ Brahmadatto rajjaṁ kâresi.

SAMODHÂNAM.
Tadâ Nadidevatâ Sâriputto ahosi.
Râjâ Moggalâno ahosi.
Râjaputto ca Ânando.
Mahâpuriso pana aham eva Sammâsambuddho.

A. TABLE ALPHABÉTIQUE DES TITRES.

B. TABLE ALPHABÉTIQUE DES VEYYÂKARAṆA.

C. TABLE ALPHABÉTIQUE DES THÈMES (ÂRABBHA).

D. TABLE ALPHABÉTIQUE DES LIEUX ET DATES DES RÉCITS.

(La lettre P indique le récit du temps présent, la lettre A le récit du temps passé.)

E. TABLE D'IDENTIFICATION DES PERSONNAGES.

(La lettre T (Tadâ) indique les personnages d'autrefois, la lettre E (Etarahi) les contemporains du Buddha.)

Arako satthâ (T) = Aham, 169.
Alasiya-Bhikkhu (E) = Râjakumbho (ou Gaja°), 345.
Amaco (Paṇḍita-) (T) = Aham, 345.
Aham (Buddho) (E) = Arako satthâ, 169.
Aham (Buddho) (E) = Paṇḍita-amacco, 345.
Aham (Buddho) (E) = Paṇḍita-vânijo, 44.
Aham (Buddho) (E) = Purohito, 86, 290, 330.
Aham (Buddho) (E) = Mahâ-puriso, Sîla (*isolé*).
Aham (Buddho) (E) = Samudda-devatâ, 190.
Aham (Buddho) (E) = Sîlavimaṁsetvâ Isipabbajjam pabbajjito, 362.
Ânando (E) = Râjaputto, Sîla (*isolé*).
Ânando (E) = Râjâ, 86 (290, 330).
Isigano (T) = Buddha-parisâ, 169.
Gajakumbha ou Râjakumbha (T) = Alasiya bikkhu, 345.
Nadi-devatâ (T) = Sâriputto, Sîla (*isolé*).
Nâga-râjâ (T) = Sâriputto, 190.
Paṇḍita-amacco (T) = Ahaṁ, Sîla (*isolé*).
Paṇḍita-vânijo (T) = Ahaṁ, 44.
Buddha-parisâ (E) = Isigano, 169.
Mahâpuriso (T) = Aham, Sîla (*isolé*).
Moggalâno (E) = Râjâ, Sîla (*isolé*).
Râjakumbha (T) = Alasiya-bikkhu, 345.
Râjaputto (T) = Ânando, Sîla (*isolé*).
Râjâ (T) = Ânando, 86 290-330.
Râjâ (T) = Moggalâno, Sîla (*isolé*).
Samudda-devatâ (T) = Aham, 190.
Sâriputto (E) = Nadidevatâ, Sîla (*isolé*).
Sâriputto (E) = Nâgarâjâ, 190.

Que le lecteur se représente cette liste et ces tables, qui ne concernent que neuf jâtakas, étendues

aux cinq cent quarante-sept textes qui forment le recueil des Jâtakas. Qu'il y ajoute par la pensée le relevé de toutes les situations du Buddha dans ses différentes existences, avec le tableau des textes qui ont des parties communes, et il aura une idée de l'étendue de notre travail en même temps que des avantages qu'on y peut trouver. Il en résulte une foule de renseignements classés méthodiquement, à l'aide desquels on peut immédiatement connaître les éléments essentiels d'un jâtaka, recourir de l'un à l'autre, faire les rapprochements utiles, contrôler les unes par les autres les différentes indications, en remontant, si besoin est, à la source.

(La fin à un prochain numéro.)

NOTE COMPLÉMENTAIRE

SUR FORMOSE

ET SUR LES ÎLES LIEOU-KIEOU,

PAR M. LE Mis D'HERVEY DE SAINT-DENYS.

Le compte rendu de la séance de la Société asiatique du 13 novembre 1874, inséré au cahier du *Journal asiatique* de décembre dernier, contenait la mention suivante (p. 587) :

« Dans son article sur Formose (*Journal asiatique*, n° d'août-septembre 1874, p. 119), M. d'Hervey de Saint-Denys exprimait son regret de n'avoir pu consulter la géographie *Taï-tsing y-tong-tchi* sur l'histoire ancienne de *Taï-ouan*, ajoutant que les deux feuillets qu'il eût fallu examiner manquent dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale. M. Specht fait savoir, à ce propos, que la Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de l'ouvrage chinois en question, dont l'un, catalogué sous le n° 289, est de la seconde édition de l'ouvrage, publiée en 1764, et offre effectivement une lacune au commencement du *kiouen* 337; le second exemplaire, qui est de la première édition publiée en 1744, contient la notice en question, dans le *kiouen* 271, col. 21. »

La préparation de mon cours et quelques travaux de recherches urgents, pour les notes de ma traduction de Ma-touan-lin en cours de publication, ne m'ont pas permis d'utiliser immédiatement cette indication précieuse; mais je viens de la mettre à profit et je dois savoir beaucoup de gré à M. Specht d'avoir bien voulu appeler mon attention sur ce second exemplaire du *Taï-tsing y-tong-tchi* dont j'ignorais l'existence à la Bibliothèque nationale, puisqu'on y trouve précisément, à l'article *Taï-ouan*, sinon dans la partie historique trop succincte, du moins dans une annexe géographique très-explicite, la confirmation la plus évidente de ce que j'avais cru pouvoir avancer touchant l'identification de Formose avec le pays longtemps désigné par les Chinois sous le nom de *Lieou-kieou.*

Après avoir décrit Formose, à titre de département de la province actuelle du Fo-kien, portant la dénomination de *Taï-ouan-fou*, la géographie *Taï-tsing y-tong-tchi* mentionne les îles *Peng-hou* (Pescadores), qui en dépendent, et s'exprime ainsi :

« Îles Peng-hou. Elles sont situées dans la mer, à l'ouest du district de *Taï-ouan*, et vis-à-vis de ces îles, toujours dans la direction de l'ouest, se trouve le lieu appelé *Kin-men-so*, du *Tsiouen-tcheou* (Fo-kien). On lit dans l'*Histoire des Song* [1] que le royaume de *Lieou-kieou* est à l'est de Tsiouen-tcheou et que, des îles *Peng-hou*, les feux et la fumée peuvent s'aper-

[1] La dynastie des *Song* a régné sur la Chine de l'an 960 à l'an 1279.

cevoir de part et d'autre. L'*histoire des Youen* [1] dit ceci : Dans les limites des quatre territoires de *Tchang-tcheou*, *Tsiouen-tcheou*, *Hing-tcheou* et *Fou-tcheou* sont situées les îles *Peng-hou*, qui font face à *Lieou-kieou*. Au delà des îles *Peng-hou*, il commence à régner un courant (ou des courants) qui acquiert (ou acquièrent) une grande force aux approches des rivages de *Lieou-kieou*. On lui donne (ou on leur donne) le nom de *Lo-tsi* (qui jette à la côte). Les eaux descendent avec rapidité, sans revenir en arrière. C'est un parage très-dangereux. La vingt-huitième année *tchi-youen* (1293), Ou-tchi-teou, qui était natif du Fo-kien, disait que si l'on voulait s'emparer de *Lieou-kieou*, il fallait s'établir aux îles *Peng-hou*, et de là envoyer les vaisseaux (chargés de troupes). L'année suivante (1294), cette entreprise fut tentée par une expédition partie de Ting-tcheou. L'expédition ne fut pas heureuse, et les vaisseaux rentrèrent au mouillage des *Peng-hou*. D'après une ancienne géographie (continue le *Taï-tsing y-tong-tchi*), l'île principale renferme des montagnes à pente douce et des vallons fertiles. Son étendue est de cinquante *li*, environ, de l'est à l'ouest, et de vingt *li* du nord au sud. Elle est entourée d'un grand nombre d'îlots. En partant de la ville de Tsiouen-tcheou et en naviguant vers l'est, on peut y arriver en trois jours. »

[1] La dynastie des *Youen* a régné de l'an 1260 à l'an 1279, simultanément avec celle des *Song*, et ensuite exclusivement de l'an 1279 à l'an 1368.

Analysons ce document dont chaque ligne a sa valeur significative, et tenons compte tout d'abord de l'époque à laquelle il fut publié.

Formose a cessé pour les Chinois d'être le pays étranger compris jadis sous la dénomination collective d'archipel des *Lieou-kieou*. Cette île est devenue le département chinois de *Taï-ouan*, qui renferme un district du même nom et qui tire ce nom, comme ce département de la ville très-moderne de *Taï-ouan*, capitale de l'île. Voulant indiquer la situation des îles *Peng-hou*, le *Taï-tsing y-tong-tchi* commence par dire qu'elles sont à l'ouest du district de *Taï-ouan*, dans la direction de *Kin-men* (les portes d'or), port de mer au sud et dans la circonscription de Tsiouen-tcheou. Ce renseignement donné sous sa forme contemporaine, la géographie des Tsin cite deux ouvrages anciens où sont rapportés des faits intéressants relatifs aux îles *Peng-hou*, et dans ces citations Formose est appelée naturellement *Lieou-kieou*, ainsi que le Portugal serait appelé *Lusitania* par un auteur latin.

Qu'on juge s'il est rien de plus clair et de plus précis :

« *A l'ouest de Taï-ouan* sont les îles *Peng-hou*, et *toujours à l'ouest*, dans la même direction, *est la ville chinoise de Tsiouen-tcheou*, » vient-on de nous dire; puis, retournant la proposition, on ajoute aussitôt : « L'histoire des Song mentionne que le royaume de *Lieou-kieou* est situé à *l'est de Tsiouen-tcheou*, et que, des îles *Peng-hou*, les feux et la fumée s'aperçoivent de part et d'autre. » Et l'on ajoute encore que le

même fait se trouve consigné dans l'Histoire des Youen, où il est écrit : « Dans les limites du littoral des quatre territoires de Tchang-tcheou, Tsiouen-tcheou, Hing-tcheou et Fou-tcheou, c'est-à-dire dans le canal du Fo-kien ou de Formose, sont répandues les îles *Peng-hou, qui font face également à Lieou-kieou*[1]. »

Voilà qui suffirait assurément pour ne laisser aucun doute. Le *Taï-tsing y-tong-tchi*, cependant, ne s'en tient pas là; il devient de plus en plus explicite : il parle des courants violents qui existent entre les îles *Peng-hou* et les rivages de *Lieou-kieou* (Formose). Il dit qu'on donnait à ces courants le nom particulier de *Lo-tsi*, nom sous lequel ils sont connus encore aujourd'hui par tous les marins chinois[2];

[1] 與琉球相對 L'espace occupé par les îles *Peng-hou* est beaucoup plus restreint que l'*Histoire des Youen* ne le suppose. Elles sont toutes comprises entre le 23ᵉ et le 24ᵉ degré de latitude, tandis que Formose s'étend du 22ᵉ au 25ᵉ et au delà, de telle sorte qu'elles ne peuvent faire face, du côté de l'est, à aucune autre terre que Formose (*Lieou-kieou*). Il n'existe pas d'ailleurs, dans ces parages, d'îles ou d'îlots avec lesquels on les puisse confondre.

[2] Je tiens ce renseignement si concluant de M. le baron de Méritens, ancien commissaire en chef des douanes du Sud au service du gouvernement chinois, qui a résidé douze ans à Fou-tcheou, capitale du Fo-kien, et qui a fait plusieurs fois le trajet des côtes de la Chine à Formose, en passant par les îles Peng-hou. On peut consulter aussi sur la nature des courants que les Chinois appellent *lo-tsi*, et qui jettent les vaisseaux à la côte de Formose, les *Instructions nautiques* publiées par le Ministère de la marine, n° 426, p. 21, 24 et suiv.

il nous montre la flotte chinoise se réunissant aux îles *Peng-hou* pour tenter un débarquement sur les côtes voisines, et regagnant ensuite le même mouillage, après le mauvais succès de son expédition. Enfin, l'information se trouve complétée par cette évaluation de la marche moyenne des vaisseaux chinois, au temps où nous nous reportons : « En partant de Tsiouen-tcheou, on peut arriver *en trois jours* aux îles *Peng-hou.* » Il est impossible de mieux confirmer tout ce que relate Ma-touan-lin dans sa notice sur le *royaume de Lieou-kieou* et dans son récit de l'expédition chinoise de l'an 606, dont j'ai tiré la substance de mon mémoire *Sur Formose et sur les îles appelées en chinois Lieou-kieou.*

L'expédition chinoise de l'an 606 était partie de *Y-ngan*, et avait mis *trois jours* pour arriver à *Youen-peï* (l'une des îles *Peng-hou*). Or, Y-ngan, aujourd'hui *Tchao-tcheou-fou*, est à peu près à la même distance des îles *Peng-hou* que Tsiouen-tcheou (environ quarante myriamètres à vol d'oiseau), tandis que la distance des îles *Peng-hou* aux îles *Lieou-kieou* proprement dites est quatre fois plus grande. Un vaisseau, qui met trois jours à se rendre de Y-ngan ou du Tsiouen-tcheou aux îles *Peng-hou*, ne saurait donc aller des îles *Peng-hou* aux îles *Lieou-kieou* proprement dites en moins de dix à douze jours, et d'ailleurs Ma-touan-lin dit formellement : 1° *Qu'on se rendait en cinq joursde Tsiouen-tcheou à Lieou-kieou;* 2° que l'expédition de l'an 606 ne mit qu'*un jour* à faire la traversée du mouillage de *Youen-peï* (îles *Peng-hou*)

au lieu où les soldats chinois débarquèrent sur le sol de *Lieou-kieou.*

J'ai présenté déjà cette dernière considération dans mon mémoire, mais le fragment du *Taï-tsing y-tong-tchi* dont je viens de prendre et de donner connaissance la met singulièrement en valeur, et le plus simple coup d'œil jeté sur une carte des mers de Chine ôterait toute idée de supposer que jamais vaisseau parti du territoire de Tsiouen-tcheou ait pu se diriger vers les îles *Peng-hou*, pour se rendre aux îles exclusivement désignées aujourd'hui sous le nom de *Lieou-kieou.*

Tels sont les éclaircissements que fournit le *Taï-tsing y-tong-tchi.* Disons maintenant, pour finir, qu'une recherche en appelant souvent une autre, j'ai pris soin de consulter également à la Bibliothèque nationale la géographie spéciale du Fo-kien intitulée *Fo-kien tong-tchi.* Or, l'expédition contre *Lieou-kieou* de l'an 606, ordonnée par l'empereur Yang-ti et conduite par Tchin-ling, *s'y trouve précisément relatée dans la notice historique concernant Taï-ouan* (K. 64, fol. 1 verso), avec ce détail nouveau que la flotte aurait passé par la *petite Lieou-kieou* (*siao Lieou-kieou*), et qu'on voyait encore à *Kao-hoa* les vestiges de constructions en pierre et en brique élevées pour leur campement par les Chinois du corps expéditionnaire, qui, n'ayant pu s'emparer de Formose, auraient voulu du moins, paraît-il, fonder une station navale dans ce petit port.

ÉTUDES SUMÉRIENNES,

SECOND ARTICLE.

SUMÉRIEN OU RIEN?

PAR M. J. OPPERT.

M. Halévy a fait paraître dans le *Journal asiatique* (juin 1874), sur les inscriptions cunéiformes, un article qu'il a intitulé : *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie.* Le but de ce travail est de démontrer surtout quatre points :

1° La langue nommée sumérienne, ou improprement accadienne, n'est pas une langue touranienne;

2° Les Touraniens n'ont jamais habité la Mésopotamie;

3° La langue sumérienne n'est pas du tout une langue, mais une manière idéographique d'écrire la langue sémitique et assyrienne;

4° L'écriture cunéiforme est d'invention sémitique.

M. Halévy a, je crois, complétement échoué dans sa tentative. Il aurait fallu commencer par la preuve de la non-existence de la langue, et l'on aurait fait

grâce à l'auteur de toute démonstration tendant à nier le touranisme d'un idiome imaginaire. C'était le pivot de la question; cependant, ce point important a été noyé dans un océan de considérations et d'analogies à perte de vue et qui n'intéressent pas le fond du débat.

Il est facile de démontrer que le reste de l'argumentation du savant voyageur s'effondre de lui-même. Dans toute la discussion, M. Halévy ne semble s'être attaché qu'à chercher une seule exception à des règles établies par des milliers d'exemples. Aucune règle n'est sans exception; il a donc constamment laissé dans l'ombre les cas innombrables dont on a dégagé le principe, pour ne présenter au lecteur que des infractions à la loi confirmée par eux. S'il avait considéré les faits sans se préoccuper d'un but arrêté et préjugé, ainsi que tout investigateur consciencieux doit le faire, il n'aurait pas trouvé du sémitisme là où les érudits libres de tout parti pris n'ont jamais pu en reconnaître la moindre trace.

Nous éprouvons, et nous n'hésitons nullement à l'avouer, un grand regret d'avoir à combattre M. Halévy. Nous aurions voulu pouvoir nous trouver d'accord avec un homme qui a risqué ses jours pour enrichir la science des études sémitiques, et qui, par son savoir, sa conviction profonde, même dans ses erreurs, commande au moins des égards à ceux qui sont contraints à se défendre contre ses contradictions. Notre sincère regret s'est accru lorsque nous avons dû supposer que des motifs, au moins

très-respectables, ont engagé notre honorable antagoniste à s'opposer aux idées irrécusables dans notre opinion, et qui refusent aux Sémites l'invention de l'écriture cunéiforme. Le savant auteur des études libyques et himyariques, en voyant échapper aux Sémites les origines de la science chaldéenne, craint de donner raison à de certaines prétentions des aryanistes qui regardent à tort comme supérieure la race des Indo-européens. Nous sommes d'accord avec M. Halévy : nous ne croyons pas que les Sémites aient dans l'histoire du monde une place moins privilégiée que celle qui devra revenir aux Aryas dans les origines de la civilisation. Mais c'est justement à cause de la grande influence qu'ont exercée les Sémites dans d'autres branches du développement de l'intelligence, que nous n'hésitons pas à ne pas leur accorder ce qui ne leur revient pas. Si les Assyriens de la famille de Sem n'ont pas inventé l'écriture anarienne, si lourde et si peu appropriée aux besoins d'un peuple vraiment civilisateur, nous n'oublions pas que le monde doit aux Sémites l'invention de l'alphabet accepté par toutes les nations civilisées. Ce fait est bien d'une immense importance : il peut écarter les appréhensions de ceux qui craindraient de voir amoindrir le mérite des civilisations auxquelles les temps modernes doivent leurs croyances religieuses. En tout cas, la question n'est pas là. Il faut rechercher la vérité, et la proclamer telle qu'elle se dégage, sans se griser d'une thèse arrêtée d'avance, et sans s'aveugler

par des préoccupations qui ne tarderaient pas à fausser la sincérité historique et le jugement individuel. La science doit être sans scrupule.

Cela dit, nous suivrons point à point notre contradicteur.

I.

Le sumérien est-il, oui ou non, une langue?

Cette question principale, si simple, a intimidé M. Halévy; il n'a pas osé aborder la démonstration de sa négation capitale, qu'il est impossible en effet de développer. Si M. Halévy, au lieu de s'occuper « des assyriologues[1], » s'était soucié des Assyriens eux-mêmes, s'il avait consulté les textes originaux, il aurait partagé les vues que les faits ont imposées à l'unanimité des érudits. Ce défaut d'études de première main l'a conduit à des conclusions de tout point insoutenables. A quel paradoxe est-il arrivé?

Il a dû imaginer un fait inouï dans l'histoire des langues : un même idiome s'écrivant de deux manières avec les mêmes caractères phonétiques. L'une de ces façons *exprimerait*, selon lui, la pronon-

[1] M. Halévy a, parmi d'autres partis pris, celui de ne pas nommer ses auteurs. Il cite des paroles entre guillemets, mais ne dit pas d'où il les a tirées. Il rend solidaires tous les érudits de l'erreur d'un seul, si erreur il y a. Ce procédé, peu conforme au point de vue de la bonne guerre, est d'autant plus attaquable, qu'il affecte l'impersonnalité, et qu'il prétexte le besoin d'une discussion dégagée de toute individualité. Cela serait parfait si notre contradicteur pouvait ne pas user de la *première* personne.

ciation de l'idiome, et l'autre la *dissimulerait* sous des sons arbitraires et étrangers à la forme audible du langage. Toutes les deux serviraient *cumulativement.*

Illustrons cette théorie par un exemple qui s'adapte exactement à la thèse de M. Halévy :

Aita gurie cervetan zarena.

Cela est du français dissimulé pour une raison inconnue, et cela se prononce, pour les initiés :

Notre père qui êtes dans les cieux.

En voici la démonstration :

Aita est la manière idéographique d'exprimer la notion de *pater,* en français *père. Gurie* indique la possession de plusieurs personnes parlant d'elles-mêmes; cela se prononce *notre* et se met devant le mot en français. *Cerua* exprime l'idée de *ciel*, comme le chiffre 200 se prononce *deux cents; etan* signale l'idée de l'habitation dans la pluralité, il se prononce donc avec *cerua : dans les cieux.* Le mot *zarena* n'existe que pour les yeux, tout comme les autres. *Zarete* exprime l'idée de l'existence de plusieurs êtres auxquels on s'adresse, et *na* relie toute la phrase à la première. Pour l'oreille cela sonne : *qui êtes.* Le français, il faut l'avouer au surplus, a la mauvaise habitude d'intervertir les mots et de placer en premier lieu dans la prononciation les idées qui pour l'œil doivent se trouver à la fin.

Une erreur assez répandue attribue cette forme d'écriture, destinée seulement à l'œil, à une popu-

lation pyrénéenne. Cela est inadmissible. « Comment cela se fait-il[1], » qu'un langage complétement différent du français et de l'espagnol se trouve justement dans des provinces limitrophes et exposées au contact de ces deux grands pays inhabités avant l'époque des Romains? Car toutes les suppositions qu'on a étayées pour démontrer l'existence d'une langue basque ne reposent sur aucun texte de l'antiquité. Montrez-nous donc une seule histoire des prétendus Gaulois ou Ibères.

Des peuples aussi étrangers aux Romains devaient avoir, pour le moins, leur alphabet à eux. Or, les Gaulois se sont servis de lettres grecques, et quelques textes encore existants peuvent s'expliquer par la langue hellénique. Les monnaies dites *gauloises*, en caractères latins, sont simplement germaniques; les médailles dites *celtibériennes* sont de pur phénicien. Donc, toute cette thèse ne repose sur aucun « fondement historique. »

M. Halévy applique ces principes à l'assyrien, qui, comme le français, a également joui de l'inappréciable avantage de s'écrire de deux manières *phonétiques*. La phrase de l'oraison dominicale en prétendu sumérien ou assyrien dissimulé se lit ainsi :

Addame annata zaē men.
Pater noster in cœlo qui tu.

Adda est le signe idéographique de *père; me* est de

[1] Phrase assez usitée par M. Halévy. On peut lui répondre : « Nous ne savons pas *comment* cela se fait, mais cela s'est fait. »

même pour *notre*. *Anna* signifie *ciel*, et *ta*, l'idée de *dans*. *Zaē* exprime *qui*. *Men* est le pronom de la seconde personne.

Selon M. Halévy, cela est de l'assyrien, et se prononce avec quelques interversions nécessaires et restées malheureusement sans explication :

Abuni sa ina samē atta.
Pater noster qui in cœlis tu.

Qu'on ne nous objecte pas que comparaison n'est pas raison : celle-ci peut s'établir par une analogie. L'exemple que nous avons donné s'adapte, dans ses moindres détails, à la question : il cesse, par cela même, de ressembler à une satire ou à une raillerie. Nous n'avons fait qu'appliquer une méthode que notre savant contradicteur nous a enseignée. Ce qu'il a commencé à faire pour le sumérien, nous l'avons imité pour le basque. Pourrait-il nous en blâmer?

Parlons un langage plus strictement scientifique. Si M. Halévy n'était pas un travailleur de seconde main, il saurait que l'*assyrien*, en caractères idéographiques, exprimerait la phrase ainsi :

AD ni sa DIL AN E atta.

Mais il paraît croire que le sumérien n'est écrit qu'en idéogrammes parce que le syllabaire assyrien s'est développé des hiéroglyphes sumériens. L'étude des textes lui aurait montré que le sumérien est plus phonétique que l'écriture égyptienne et que le système assyrien. Les exemples qu'il a extraits des tra-

vaux des assyriologues prouvent suffisamment ce fait rudimentaire. Voici un paradigme des possessifs sumériens :

Sumérien.	Assyrien.	Français.
addamu	*abuya*	mon père.
addazu	*abuka, abuki* (f.)	ton père.
addani	*abusu, abusa* (f.)	son père.
addamē	*abuni*	notre père.
addazunēnē	*abukunu, abukina* (f.)	votre père.
addanēnē	*abusuna, abusina* (f.)	leur père.

Si la première colonne est de l'assyrien, « comment cela se fait-il » que le féminin ne soit jamais exprimé dans l'écriture figurée ? Il y existe néanmoins un idéogramme du genre féminin. Qu'est-il donc devenu ? C'était le cas, ou jamais, de l'employer.

Les assyriologues donneront la raison : dans les langues touraniennes, le féminin n'a pas de suffixe spécial. On y dit « mon cher » en s'adressant à une femme, et l'on se sert du salut de « mon sultan » pour féliciter un être humain à l'occasion d'un événement exclusivement féminin.

Un autre inconvénient est que « l'idéogrammatisme » a un cas défini, *addabi* « le père », et que le « phonétisme » assyrien est obligé de paraphraser souvent par le suffixe de la troisième personne. Exprimerait-il dans l'écriture ce qui lui manque dans le langage ? Voyons maintenant les postpositions *à l'œil*, qui sont des prépositions *à l'oreille* :

Sumérien.	Assyrien.	Français.
addamuku	*ana abuya*	vers mon père.
addamuta	*ina abuya*	dans mon père.
addamulal	*eli abuya*	sur mon père.
addamugim	*kima abuya*	comme mon père.
addamura	*ana abuya*	à mon père.

Le pluriel est exprimé en sumérien par le phonétique *ri*, *addari* « les pères ». Écrit-on *addari* pour exprimer le pluriel en assyrien? non. Cet idiome a pour le pluriel un signe idéographique spécial *qui manque au sumérien*, au moins comme nombre.

Le sumérien n'a qu'une manière phonétique d'écrire les pères, *ad-da-ri*, ou, au cas direct, *addaënê*. L'assyrien peut mettre *a-bu-ut*, *abut*, ou bien il emprunte au sumérien le premier signe AD, qui devient l'expression de l'idée de « père », en lui ajoutant le signe *mis*, « beaucoup » en sumérien, mais qui exprime le pluriel en assyrien. Le groupe ainsi composé AD-MIS, se prononce alors *abut*. L'idée de « mes pères » est formée par l'adjonction du suffixe sémitique *ya*, mais on n'écrit jamais le sumérien *addarimu*, pour prononcer *abutiya*.

Tout cela a échappé à l'auteur parce que les assyriologues ont eu le tort de ne pas exposer ces points au public. On peut répondre que M. Halévy aurait dû les dégager des textes eux-mêmes; mais pour cela il fallait étudier ceux-ci, et il avoue lui-même n'être pas *spécialiste*. Cet aveu était superflu.

On serait en mesure de donner des textes *bilingues* par centaines. Souvent la traduction assy-

rienne manque, et on lit à la place, avec de petites lettres : « sens obscur. » Si la première colonne était de l'assyrien, des Assyriens savants auraient dû la comprendre, tandis que les traducteurs d'une langue sacrée et éteinte, au VII[e] siècle avant l'ère chrétienne, pouvaient très-bien ne pas se rendre compte de quelques parties d'un idiome que, souvent, ils traduisaient d'une manière peu verbale.

Les Juifs ignorent ainsi la signification exacte de bien des passages de la Bible que les exégètes expliquent de manières différentes, quoique la tradition ait conservé en entier le corps de la langue hébraïque. Pour les Juifs modernes l'hébreu est une langue morte, ce que fut aussi pour les Assyriens le sumérien, dont les textes les plus modernes ne descendent pas au delà du troisième millénaire avant J. C., ou de la première moitié du second.

Il y a eu, nous en convenons, de temps à autre, des écritures cachées et secrètes, mais pour un but tout autre que celui que se sont proposé les inventeurs de l'écriture cunéiforme. De courtes formules magiques, des abraxas, des légendes gnostiques, des signes cabalistiques se trouvent chez tous les peuples : on nous accordera néanmoins que l'usage en est très-restreint. Tel n'est pas le cas ici. Les abraxas ont un sens qui *doit rester secret :* ici nous voyons des textes originaux, traduits dans la langue vulgaire par centaines. Qu'on voile d'un mystère profond les formules magiques, rien de mieux; mais des textes unilingues, sans traductions, qui racontent les hauts

faits des rois qui voulaient se faire connaître à leur peuple et à la postérité? S'ils écrivaient dans leur langue, ils voulaient qu'on comprît ce qu'ils disaient. Mais des lois destinées à être respectées par tout le monde auraient été soigneusement dissimulées à ceux-là mêmes qui devaient les observer? Cela est inadmissible. *Nulla lex nisi promulgata.* On chercherait en vain une raison, quelque futile qu'elle fût, pour rendre plausible une opinion répugnant à toute réflexion.

Voilà donc une preuve *ad absurdum* et valant bien les arguments *ad hominem* de notre savant contradicteur qui recherche trop les exceptions. Il nous reproche d'avoir trouvé vingt mots touraniens seulement : ne lui objectons pas qu'il n'a pas mentionné vingt rois portant des noms sémitiques. Parmi des centaines de noms, il en a enregistré UN, le roi *Sin-idinna*, qui est bien sémitique de nom, *si l'on veut lire* le premier élément du nom *Sin* et non pas *Aku.* Mais accordons le *Sin-idinna.* Nous avons des textes touraniens de ce roi; mais rien ne prouve qu'il n'ait pas, comme le roi Hammurabi, écrit des inscriptions assyriennes et des documents sumériens. Ah! si, par exemple, nous avions des centaines de textes assyriens de rois assyriens et une inscription dans l'idiome sumérien émanant d'un roi étranger, M. Halévy aurait raison de ne pas accepter « l'hypothèse touranienne. » Mais ici c'est précisément le cas inverse. Les rois achéménides n'ont-ils pas écrit en médique et en assyrien? Ne connaît-on pas des textes

de Cyrus, fils de Cambyse[1], dans la langue de Babylone? N'avons-nous pas des textes égyptiens des empereurs romains? L'égyptien n'aura alors jamais existé et se réduira à du latin tout pur.

Pourquoi donc Tibère et Néron ont-ils écrit dans l'idiome de l'Égypte? Parce qu'ils régnaient sur un peuple qui parlait cette langue. Le même fait s'applique à *Sin-idinna;* si ce monarque a écrit un texte sumérien, c'est qu'il s'adressait à des sujets en faveur desquels il se servait de ce langage.

Mais on oublie de dire *pourquoi les rois* ASSYRIENS *n'ont* JAMAIS *écrit en* DISSIMULÉ.

Encore un argument *ad hominem* qui se retourne contre celui qui voulait en tirer parti.

Voici un hymne bilingue inédit, comme le sont la plupart des textes sur lesquels notre antagoniste a discuté, sans s'être douté de leur existence.

Ce qui frappera tout le monde, c'est surtout la différence entre le sumérien et l'assyrien au point de vue de la syntaxe. La langue de l'original admet, comme le sanscrit, le grec, l'allemand et quelques langues touraniennes, la composition des mots, que les langues sémitiques ne connaissent pas. « Les assy-

[1] Pour le dire en passant, cette légende sur des briques a été trouvée par Loftus, déchiffrée pour la première fois par M. Rawlinson et publiée par M. Bosanquet, d'après une copie fautive de M. Smith. Elle est ainsi conçue :

« Cyrus, roi de Babylone, serviteur (nibid) de la Pyramide et de la Tour, fils de Cambyse, le roi puissant, moi. »

Cette légende, du plus haut intérêt, confirme le nom de Cambyse, père de Cyrus, donné par Hérodote.

riologues » ont, pour montrer cette analogie, traduit le sumérien en sanscrit [1], et ces traductions sont parfaitement conformes au génie de la langue indienne. Si au contraire le sumérien n'était que de l'assyrien dissimulé, composé de signes destinés à l'œil dont on voulait même ménager la susceptibilité en observant des lois *euphoniques* [2], l'assyrien *vrai* serait l'original, et l'assyrien *dissimulé* devrait être calqué sur l'idiome sémitique, ce qui précisément n'est pas.

Écoutons maintenant le chantre sumérien, dans un hymne adressé au Feu (*Mus. Brit.* K. 44), choisi parce que la traduction des mots originaux est vérifiée par des centaines d'autres passages :

1. Sumérien [3]. — An. *pil. GI. zilme kurra-gaṭula.*

Cantus. Deus Ignis aeterni, purificator, regioni-culmen (chorocoryphée).

[1] Voici la traduction en sanscrit de l'hymne qui va suivre :
Agnē pavana kshētraçikhara.
Pravīra Samudraǵa khsētraçikhara.
Agnē tvaǵǵvālā puṇyatēǵāḥ
Kālarātridamam pradīpayati.
Kasyacin nāmá prakhyātaṃ bhāgyan niççinōshi,
Çulvasīsasañvilāyakō yas tvam.
Raǵatasuvarṇaçrīmadākārakrd yas tvam.
Ninkaçidēvōpaǵāpakō yas tvam.
Aripratāpatimirayakō yas tvam.
Martyasvadēvaputrasya dharmañ virāǵayēḥ.
Svarga iva puṇyaḥ syāt.
Kshitir iva praǵanishṇuḥ syāt.
Svargamadhyam iva prabhāyāt.

[2] C'est là une des plus étranges absences ou distractions qu'ait eues notre savant antagoniste.

[3] Le trait indique l'idéogramme.

Assyrien. *An. pil. gi. apkalluv sa ina māti saqū*
(Accadien.) Deus Ignis aeterni, purificator, qui in regione elevatus (es).

2. Sumérien. *Ursak tur zuab' a kurra-gaṭula.*
Heros, filius undae, regioni-culmen.
Assyrien. *Qarradu mar apsi sa ina māti saqū.*
Heros, filius undarum, qui in regione elevatus(es).

3. Sumérien. *An. pil. gi. pilzu ella-parparga*[1].
Deus Ignis aeterni, flamma tua sacro-splendore-praedita.
Assyrien. An. II[2] *ina isātika elluti*
Deus (*idem*) per flammas tuas sacras.

4. Sumérien. *He mi gigga pir apmalmal.*
Domum nigrae noctis luci-praebet.
Assyrien. *Ina bet ikliti nura tasakkan.*
In domum tenebrarum lucem mittis.

5. Sumérien. *Sanam mu -a zakso apmalmal.*
Cuicunque nomen pronunciatum sortem praebet.
Assyrien. *Mamman sa suma nabū sim tasama.*
Cuicunque qui nomen (suum) pronunciat sortem destinas.

6. Sumérien. *Uradu-anna-ḥiḥibi zae men.*
Cupri-plumbi-confusor(ó)[3] qui tu.
Assyrien. *Sa eri u anaki muballilsunu atta.*
Qui cuprum et plumbum confundens (ea) tu.

7. Sumérien. *Kūgi-kūtam-dungabi zae men.*
Auri- argenti- propitiator(ó)[3] qui tu.

[1] On pourra faire un petit vocabulaire. Ainsi *pir* veut dire «lumière», *parparga*, «reluire». C'est un changement *«euphonique»* (*vide infra*).

[2] Indique *idem*.

[3] Ces exemples montrent que, contrairement à la contestation soulevée par un «accadiste,» le *bi* est bien la désinence d'un nomi-

Assyrien. *Sa ṣarpi*[1] *ḥuraṣi mudammiqsunu atta.*
Qui fusiones auri propitia forma donans(ea) tu.

8. Sumérien. *An. Nin-kaśi tabbabi zae men.*
Deum Ninkasi tradens(ó) qui tu.

Assyrien. *Sa an II dabbusu atta.*
Qui Deum eumdem tradens eum tu.

9. Sumérien. *Uk ḫulit namgap giggibi zae men.*
Hominis - hostis - splendorem - obscurator(ó) qui tu.

Assyrien. *Sa limni ina muśi mutir irtisu atta.*
Qui hostem in noctem mutans lucem ejus tu.

10. Sumérien. *Uk urulu turana sa ak ak dani gan en-parparga.*
Hominem mortalem, filium dei sui justitiam suam resplendere facias.

Assyrien. *Sa avili habal ilisu mesritisu litabbiba.*
Qui homini, filio dei sui, jus suum consecres.

11. Sumérien. *Angim gan'en kūga.*
Coeli instar altus sit.

Assyrien. *Kima samē lilil.*
Sicut coelum altus sit.

12. Sumérien. *Kigim gan'en ella.*
Terrae instar sacer sit.

Assyrien. *Kima irṣitiv libbib.*
Sicut terra fecundus sit.

13. Sumérien. *Sā an gim gan'en parparga.*
Centri-coeli instar splendeat.

Assyrien. *Kima kirib samē limir.*
Sicut centrum coelorum luceat.

natif défini, et non pas le suffixe de la troisième personne qui, d'ailleurs, est *ni*.

[1] Ici il y a évidemment une paraphrase; le texte original n'a pas paru assez clair au traducteur, et l'on a d'autres exemples du même fait. Ainsi, plus bas, le mot *libbib*, appliqué à la terre, a le sens de fécondité, que l'original ne donne pas.

Voici la traduction de cet hymne :

Feu éternel, purificateur, qui planes au-dessus du pays,
Héros, fils des ondes, qui planes au-dessus du pays,
Feu éternel, par tes flammes sacrées,
Tu portes la lumière dans le lieu des ténèbres,
Et tu fixes son sort à quiconque dont le nom est prononcé
[(en naissant).
Le cuivre et le plomb, tu les mêles ensemble,
A la fusion de l'or, tu donnes la forme propice.
C'est toi qui livres le dieu Ninkasi.
A l'homme ennemi, tu changes en nuit (tu aveugles) sa vue.
Puisses-tu consacrer son droit au mortel qui est fils de son
[Dieu :
Qu'il soit élevé, comme le ciel,
Qu'il soit saint (fécond), comme la terre,
Qu'il resplendisse, comme le centre des cieux!

Voici un autre hymne à Mérodach.

Sumérien. .... *aba rar*.........
... quis....

Assyrien. *Ina pī gitridika mannu ipparassid.*
Coram fortitudine tua quis effugiet?

Sumérien. *Ene ramzu śapar maḫ ankita sa-mun-lal.*
Voluntas tua mysterium supremum, in coelo et terra (id) explicas.

Assyrien. *Amatka śuparra ṣiru sa ana samē au irṣitiv tarṣat.*
Voluntas tua mysterium supremum quod coelo et terrae explicas.

Sumérien. *Aabba ummilal absi ḫuluḫḫu.*
Mari impera, mare obediet.

Assyrien. *Ana tamti usar va tamtuv sī galtat.*
Mari impera, et mare illud (illa) obtemperabit.

Sumérien. *Sugga ummilal śugga sea andu.*
Procellae impera, procella silebit.

Assyrien. *Ana ṣuṣē usar va ṣuzū idammum.*
Procellae impera, et procella silebit.

Sumérien. *Amia a-Utkipnunkita ummilal.*
Cursui torto Euphratis impera.

Assyrien. *Ana age Puratti usar va*
Cursui torto Euphratis impera et

Sumérien. *Eneram . . . . . . asur abhulhul.*
Voluntas Merodachi inundationem pacabit.

Assyrien. *Amat Marduk asurrakku*[1] *idallaḥ.*
Voluntas Merodachi inundationem pacabit.

Sumérien. *U zae maḥ men aba dēa dadi.*
Domine, qui sanctus tu, quis aequus?

Assyrien. *Beluv atta ṣirat mannu isannanka.*
Domine tu sanctus es; quis aequat te?

Sumérien. . . . . *an mu śāala zae si indirgi.*
Merodache, inter deum nomen nuncupantem, tu honoraris.

Assyrien. *Marduk ina ili mala sum nabū [atta adi] rat.*
Merodache, in diis qui nomen habent, tu honoratus es.

Voici la traduction française :

Qui peut s'échapper devant ton attaque?
Ta volonté est le saint mystère que tu révèles au ciel et à la terre.

[1] Ce mot est très-concluant. Le terme sumérien se compose de *a* « eau », et *sur* « étendre », *ridu* « couvrir », *śuk*[*kuku*] (comp. B. M. III, 70, 160). Le mot *sumérien* a été transporté en assyrien, où l'inondation se dit alors *asurrakku*. Il y a donc ici une preuve palpable de l'acceptation par les Sémites d'un *son* sumérien, signifiant dans cette langue « débordement de l'eau ». L'idéographisme n'existe plus, il devient un mot prononcé, non par les termes assyriens, *me riduti*, mais avec les sons phonétiques des idéogrammes. Il existe bien d'autres exemples analogues; ainsi *sapar* (l. 1).

Commande à la mer, et la mer, elle obéira,
Commande à l'ouragan, et l'ouragan se taira.
Commande au cours tortueux de l'Euphrate, et
La volonté de Mérodach arrêtera l'inondation.
Seigneur, tu es saint, qui peut t'égaler ?
Mérodach, tu es honoré parmi les dieux qui portent un [nom[1].

Il serait oiseux d'insister sur des particularités qui démontrent que le sumérien écrit d'abord est l'original, et que l'assyrien occupant la seconde place au-dessous en est la traduction. Cela est prouvé par les substitutions des synonymes, et les paraphrases qu'il est impossible de n'y pas reconnaître.

La langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme est un idiome difficile, offrant des caractères spéciaux, même tout à fait nouveaux; mais elle montre tous les *criteria* d'un langage indépendant. Quelle est d'ailleurs la langue qui n'ait pas des particularités? Ne peut-on pas montrer, en appliquant la théorie de notre contradicteur, *que toute autre langue* offre exactement les mêmes indices de sa non-existence à des esprits prévenus? N'a-t-on pas prouvé que le zend n'a jamais été un idiome? Que sont donc devenues

[1] Ceci est la traduction de M. Oppert. Il existe une autre traduction de M. Lenormant :

Devant ta grêle qui se soustrait ?
Ta volonté est un décret suprême que tu établis dans le ciel et sur la terre.
Vers la mer, je me suis tourné, et la mer s'est aplanie,
Vers la fleur je me suis tourné, et la fleur s'est flétrie,
Vers la ceinture de l'Euphrate je me suis tourné, et
La volonté de Mérodach a bouleversé son lit.
Seigneur, tu es sublime, qui peut te changer ?
Mardouk, parmi les dieux, prophète de toute gloire.

aujourd'hui les contestations des Richardson et d'Erskine, réfutées par Rask?

Il est, au surplus, inexact que cette langue sumérienne n'ait pas laissé de traces. Jusqu'en hébreu on trouve des mots appartenant à cet idiome. Par exemple, le mot « palais » est écrit en cunéiforme par deux signes 𒂍 𒃲, *maison grande.* Selon M. Halévy, cela se prononçait *bit rab.* Cette opinion est erronée. La maison se disait *he* en sumérien, et *kal* signifiait *grand.*

Si le sumérien n'avait pas été une langue, le « palais » ne se dirait pas *hēkal* en assyrien, en hébreu et en araméen, d'où l'arabe même l'a emprunté; les Sémites ont puisé ce mot dans la langue touranienne.

La seconde dignité de l'empire assyrien s'écrit par deux signes TUR *homme* (fils), TAN *puissant;* cela aurait donc dû se prononcer *maru idlu.* Malheureusement le prophète Isaïe (xx, 1) est là, et donne à ce grand personnage le nom de Tartan, qui, en effet, rend littéralement cette idée en sumérien. Un autre titre est celui de l'interprète, *le fils de Guman.* Prononcez à l'assyrienne *habal Guman*, et cela ne dit rien, tandis que le mot sumérien *turguman* a donné naissance aux verbes sémitiques תרגם, « traduire », au *targum* hébreu, au *drogman* et au *truchement* français.

Le chef se dit « homme grand », *turgal*, en sumérien, *maru rabū*, en assyrien. La Bible fournit ce mot comme nom du roi des peuples (*Gen.* xiv, 1).

Le même verset contient un nom royal lu Arioch, אריוך, qui, ce que M. Lenormant prouve, est le personnage dont le nom est lu à tort sémitiquement *Zikar-Sin* « servus Luni »; en prononçant en sumérien, on a *Eriv-Aku*. M. Oppert prétend que le roi Amraphel, אמרפל, s'écrit avec les deux caractères ṢUR-PIL « splendor ignis »; il se prononcerait en assyrien *pur-isat*, en sumérien *Amar-pil*. Et à l'époque d'Abraham, les Sémites étaient déjà établis en Mésopotamie depuis longtemps.

Les mots sumériens introduits en assyrien et se répandant de là dans les autres langues sont en grand nombre. Nous citons le mot sumérien *labar* « éternité, durée », qui a formé un verbe sémitique לבר, d'où est venu le *labarum*[1] de Constantin.

Ainsi les noms des mois juifs et chrétiens sont d'origine sumérienne. Cette civilisation antique a laissé des vestiges dans le dictionnaire sémitique, précisément comme des mots grecs se sont introduits dans le lexique de la langue hébraïque moderne, en formant même des racines d'une physionomie toute sémitique.

Mais nous combattons en faveur d'une thèse que M. Halévy admet. Après avoir présenté au lecteur des étymologies que lui-même aurait caractérisées de mauvais calembourgs, si un autre que lui les avait commises (voir p. 522 à 529), après avoir dit que la répétition quadruple de *ka ka ka ka* était uniquement « faite pour frapper la vue » (p. 521), notre ingénieux

[1] Oppert, *Etudes assyriennes*, 1857, p. 165.

contradicteur s'oublie évidemment. Selon lui, le sumérien n'est pas une langue. Mais on lui signale de nombreux changements euphoniques dans ce qu'il voudrait faire passer pour un système *oculaire*. M. Halévy, qui a réponse à tout, réplique à cette objection :

« Le sacerdoce babylonien a dû considérer les articulations du système figuratif comme la langue des dieux et des esprits(!). C'est de cette façon que s'explique sans efforts(?) la loi d'euphonie observée dans le groupement des signes pour les pronoms et certaines prépositions, loi qui a égard au mot précédent. Le radical même ne se prête à aucune modification, car la forme *da-dua* pour *du-dua* qu'on rencontre dans un document est trop isolée(?) pour qu'on puisse en tirer la moindre conséquence [1]. »

Les assyriologues n'ont pas d'accointances assez divines pour pouvoir vérifier si « le sacerdoce babylonien » se trompait ou non. Ce manque d'entregent céleste leur rend plus difficile encore l'intelligence de ce que pourrait être « l'articulation » d'un système figuratif. Mais ce qu'ils ne sauraient jamais comprendre, quelque *convivæ deorum* qu'ils fussent, c'est qu'il puisse exister des lois d'*euphonie* pour le groupement de signes qui ne se prononcent pas et qui s'écrivent uniquement « pour la vue. » L'œil, on ne le niera pas, est d'une surdité complète, et pour juger d'un son, il faut entendre.

[1] C'est une très-grave erreur. M. Halévy pourrait trouver des faits pareils à chaque page, s'il était *spécialiste*.

Il y a chez nous aussi des livres écrits en « signes figuratifs. » Tels sont les livres d'analyse mathématique et les tables de logarithmes. A-t-on jamais pensé à être choqué par la cacophonie des *xyz* ou *pq*? S'est-on jamais ému à l'idée que la septième décimale blesserait peut-être l'euphonie produite par la sixième?

Ce lapsus démontre à M. Halévy qu'il défend une thèse insoutenable.

Ou bien il y a un système figuratif, et alors il n'y a pas d'euphonie.

Ou bien il y a euphonie, et alors il existe une langue.

Comment notre contradicteur se tirera-t-il du dilemme qu'il s'est posé lui-même? Nous sommes heureux de pouvoir accéder à la pensée du « sacerdoce babylonien », qui voulait bien, M. Halévy nous l'assure, voir une langue, et la « langue sacrée », dans les originaux des textes bilingues.

Après tout ce qui précède, trouve-t-on une raison quelconque à faire valoir contre l'existence du sumérien comme idiome? Donne-t-on un seul argument que l'on ne puisse pas employer, *a fortiori*, contre n'importe quelle langue? Il faut du reste rendre cette justice à M. Halévy, que toutes ses allégations se réduisent à une négation gratuite, à laquelle nous opposons, appuyé que nous sommes sur la réalité des faits, l'affirmation la plus péremptoirement catégorique.

II.

L'existence de la langue sumérienne comme idiome met à néant toute la déduction de M. Halévy.

Cette langue n'est sûrement ni aryenne, ni sémitique. Qu'est-elle donc? Elle appartient au troisième groupe qu'on appelle touranien.

Nous convenons que le terme de *touranien* est attaquable. Le savant éminent qui l'a pour ainsi dire introduit dans la science, M. Max Muller, en a peut-être trop élargi le domaine. Mais, en tout cas, ce nom en vaut un autre, et la question est de savoir s'il convient ou non à l'idiome sumérien.

Or, si un langage quelconque a le droit de se nommer touranien, c'est précisément la langue des inventeurs de l'écriture anarienne. Dans cette langue, *tur* veut dire « homme, fils »; il forme des mots composés désignant les tribus et les castes. Le mot y prenait une telle extension, que les Assyriens sémites ont dû l'interpréter, et par le terme de *maru* מרא « homme, maître », et par celui de *hablu* « fils ». Nous avons déjà cité des appellations comme *turtan*, *turgal*, *turgumannu*, auxquelles on pourrait en joindre bien d'autres. C'est Sumer qui, dans le Zendavesta, est exprimé par *tūirya*, par le prototype de Touran, le règne d'Afrasiab. C'est lui qui, dans la trilogie des fils de Feridoun, Selm, Tour et Iredj, personnifie l'élément de la haute Asie. C'est la nationalité des *Tour*, des hommes qui s'opposent à *Airya* et

à *Çairima*, plus tard rapproché de *Sem*. Le sumérien est par excellence le langage touranien.

Une autre question est de savoir si les langues dites *altaïques* doivent se rattacher à *Tour*, si elles peuvent prétendre au nom de touranien, et si elles ont une parenté avec le sumérien. Ici, notre honorable contradicteur a évidemment un tort moins considérable en niant ce lien: il est bien moins dangereux de s'opposer à l'affinité de deux choses qu'on connaît à peine, que de refuser l'existence à l'un des éléments litigieux. Nous lui accordons encore qu'il y ait peut-être un danger à faire de la philologie comparée sur un champ qui embrasse le quart du monde terrestre; que bien des comparaisons, établies par les «accadistes» dans ces derniers temps, auront le sort des enfants qui ont trop d'esprit. Il est périlleux, en effet, pour des érudits qui n'en ont pas fait l'occupation de leur vie, de comparer au sumérien d'il y a cinq mille ans le votyak, l'ostyak, même celui du Jenissei, le tchoude, le tongouse, le permien, le tchérémisse, le morduine et le zyränien, idiomes qui n'ont aucune histoire, et qu'on utilise pour la philologie, dans l'état dans lequel nous les voyons au XIXe siècle.

Mais à vrai dire, la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de combattre des détails qui peuvent être faux, et qui le sont certainement en grande partie. Que l'on prouve que le persan *behter* et l'anglais *better* n'ont rien à faire ensemble, que *sanscrit* n'est pas *sanctum scriptum*, il n'en est pas moins incontes-

table que le persan et l'anglais, que le sanscrit et le latin sont reliés par une parenté très-rapprochée. Quelque hasardées que soient quelques comparaisons *altaïsantes*, il y en a d'autres que l'on ne saurait détruire et qui démontrent le caractère agglutinatif ou isolant du sumérien.

En tout cas, « l'idiome sacré » est une langue touranienne; » *il n'est sûrement pas aryen*, malgré bien des assonances avec des racines verbales indo-européennes, *et encore moins sémitique*. Avec une égale certitude les idéogrammes prouvent que le peuple qui s'en servit primitivement a des origines septentrionales[1]. Cela est surtout indiqué par les caractères simples qui rendent la flore et la faune sumériennes.

Est-on autorisé à rejeter l'*altaïsme* du sumérien? M. Halévy insiste sur les différences : c'est son droit. Mais il se tait, en revanche, sur toutes les analogies.

Nous répétons qu'il serait encore plus périlleux de repousser l'*altaïsme* que de l'admettre; nous ne voyons pas de raisons qui l'écartent, mais bien des motifs qui le favorisent.

[1] Ainsi le sumérien, en cela dissemblable à l'égyptien, n'a pas d'expression *simple* pour le lion, ni pour le tigre, le chat, le cheval, le chameau, le mulet, l'éléphant, le rhinocéros, l'hippopotame, mais seulement pour le chien, le loup, le chacal, l'ours, l'âne, le cerf, le bouc, l'agneau, le bœuf. Quant aux plantes, les hiéroglyphes se bornent aux expressions d'arbre, de roseau, d'arbrisseau, de feuille, de grain, d'orge; nulle trace d'une image simple ayant le sens de palmier, de froment et d'autres; mais il existe des idéogrammes *composés* avec les éléments existants et ayant les significations mentionnées. Cette circonstance prouve bien l'origine septentrionale du peuple sumérien.

Les assyriologues n'ont jamais prétendu que cette langue sumérienne fût du hongrois, du mongol ou du finnois. Mais M. Halévy a, de son côté, échoué dans sa tentative de prouver le non-touranisme de l'idiome en question. Tout ce qu'il dit sur les particularités prétendues communes aux langues touraniennes, sur l'harmonie des voyelles [1], ne prouve pas qu'il soit bien plus *spécialiste* dans le domaine des idiomes altaïques que dans celui de l'épigraphie assyrienne. En acceptant pour vrais les ukases par lesquels M. Halévy se prononce, très-superficiellement du reste, sur la phonétique, les radicaux, la flexion, l'adjectif, les noms de nombre, sur toutes les parties enfin, on devra exclure des langues touraniennes le turc, le mongol, le finnois [2]. Les assy-

[1] L'harmonie des voyelles n'existe pas dans toutes les langues touraniennes; mais admettons qu'elle y existe. Comment M. Halévy sait-il que le sumérien ne la respectait pas? Comment juger des nuances de prononciation d'un idiome éteint depuis trois mille ans? Tout cela prouve un oubli complet de la réalité. Peut-être même «les scribes *confiaient au lecteur le soin de corriger de vive voix les inexactitudes de l'écriture.*» Cette phrase un peu bizarre est de M. Halévy lui-même (p. 505). M. Halévy oublie en outre qu'en turc, par exemple, *oldoum* «je fus» et *euldum* «je mourus» s'écrivent exactement de même. L'écriture, quelle qu'elle soit, ne rend pas toutes les nuances de la prononciation.

Ce phénomène est d'ailleurs un fait général et physiologique; il se trouve dans les langues germaniques, par exemple, car la *déflexion* n'est qu'un fait se rattachant aux mêmes lois phonétiques.

[2] Quand on est si sévère pour autrui, on ne commet pas des lapsus aussi graves que celui d'*evi sultanyñ;* l'*isafet* n'est pas turc. En turc, la maison du sultan se dit : *ev sultanyñ*. Pourtant, une inattention est moins blâmable que l'apparence d'une mauvaise défaite. Une telle apparence se trouve à la page 476, l. 12 et sui-

riologues, bien moins affirmatifs dans leurs débuts, sont aujourd'hui soutenus dans leurs opinions par tous les savants qui ont droit de les juger. Les disciples de Castrén, les Gabelentz, les Schott, les Schiefner, les Donner, les Lagus, les Koskinen, les savants hongrois, dont M. de Ujfalvy, MM. Léouzon-Leduc, Lucien Adam et Sayous en France, retrouvent, nous assure-t-on, dans le sumérien une parenté avec les langues septentrionales.

Pour les assyriologues, cette question est secondaire; leur tâche est d'abord de fixer l'idiome grammaticalement, en laissant aux érudits spéciaux le soin d'y appliquer les principes de la philologie comparative. En ce qui regarde ce point, les assyriologues font renvoyer la cause et les parties devant

vantes, à la ligne où il est dit : «Eh bien! après vingt ans de recherches assidues, les assyriologues ont signalé dans les documents d'Accad (!!) seize mots hongrois, neuf mots finnois, ostiaques, permiens, votiaques, vogouls et mordouines, six mots turcs et deux mots mongols, résultat vraiment extraordinaire pour une langue qu'on annonçait comme destinée à «devenir le sanscrit des langues touraniennes.»

Les vingt «années de recherches» assidues sont employées par M. Oppert pour prouver le *défaut* d'analogie entre le verbe sumérien et celui des autres langues; les vingt mots dont parle M. Halévy sont tirés de l'*Expédition de Mésopotamie*, publiée en 1858. Nous ne voulons pas empiéter sur le livre d'un collaborateur où ces questions seront traitées.

La phrase guillemetée, concernant le sanscrit, n'a jamais pu venir à l'idée d'un sanscritiste. Si elle a été prononcée, elle n'est qu'une imitation d'une malheureuse parole de Hincks, qui nomma l'assyrien le sanscrit des idiomes sémitiques. Rien, en effet, n'est plus erroné. Mais la comparaison peut être mauvaise, et le touranisme du sumérien peut néanmoins être très-réel.

la juridiction compétente qui a retenu l'affaire. Attendons donc l'arrêt des hommes dont l'autorité ne sera pas récusée par notre contradicteur.

Voilà la réponse en ce qui touche le sumérien.

Mais cet idiome n'est pas le seul langage touranien qui existe dans le monde. Si M. Halévy avait pu prouver qu'il n'y eût pas eu de sumérien ou que cette langue ne fût pas de la souche de Touran, sa dénégation au sujet des Touraniens de la Mésopotamie resterait toujours plus que téméraire. Car que deviendra son allégation, si l'on lui démontre par des documents que les Sumériens ne sont pas les seuls fils de Touran qui ont habité ce pays?

Et cette preuve est facile à administrer, indéniable, irrécusable.

Dans la contrée baignée par l'Euphrate et le Tigre, arrosée par les affluents de ce dernier et appartenant, au point de vue géographique, au bassin de ces deux grands fleuves, il se trouve un pays d'une civilisation antique et d'une puissance remontant aux premiers âges de l'histoire. C'est la contrée où, depuis des temps immémoriaux, divers peuples de différentes races s'étaient réunis pour former un faisceau bigarré de nationalités. Les Couchites du peuple de Nemrod, les Élamites de la race de Sem, les Uxiens, Cissiens (Huśśi) de la souche aryenne, habitaient la Susiane, à côté des Susiens (*Susinak*), des Amardes (*Habardip*). Les rois de Suse, qui prirent Babylone en l'an 2283 avant J. C., nous ont laissé des textes que, dans ces derniers temps seu-

lement, on a expliqués. Le langage de ces inscriptions est tellement voisin de la langue *médique*, que quelques érudits ont même voulu donner à tort le nom d'*élamite* à la seconde espèce des textes trilingues des Perses. Or, la langue *susienne* et l'idiome des Mèdes appartiennent tous les deux à un groupe linguistique aujourd'hui éteint et qui, dans toutes les parties du langage, rappelle bien plus que le sumérien même, et surtout dans le verbe, l'organisation des langues altaïques. Ce n'est pas dans le médique qu'on pourrait chercher un système *oculaire* dissimulant la langue perse des Achéménides, et le susien, qui s'explique par cet idiome, est par hasard tout entier écrit en signes phonétiques.

On a donc beau nier le *sumérisme* ou l'*accadisme*, ou le *touranisme* d'un idiome réputé imaginaire, plus énergique encore, avec une inexorable persistance, s'impose le touranisme des textes des Kudurnakhunté, Sutruknakhunté, Silhak, Undas-Arman, des successeurs et des devanciers des Humbanigas, Humbadaranma, Ummanaldas, Teumman et Ummanmenan. Ce sont des langues où *kik* veut dire « ciel », *murun* « terre », (*an*)*nap* « dieu », (*an*)*nan* « jour », *nankhunte* « soleil », *ē* et *eva* « maison », *gik* « maître », *zunkik* « le régent », *khan-ik* « puissant », *susinak* et *susnak* « noble », *atta* « le père », *sak* et *sakri* « fils »; des idiomes où *vara* signifie « être », *hutte* « faire », *kuti* « apporter », *du* « être », *yiak* « et », et *kus* « jusqu'à ». Ce sont des idiomes où les syllabes suffixées forment des factitifs, des désidératifs, des récipro-

ques, où les temps se modifient par d'autres syllabes agglutinantes, où il n'y a que des postpositions. En médique et en susien, on trouve répétées toutes les marques qui caractérisent les idiomes dits touraniens, et ce peuple susien a habité le bassin de l'Euphrate et du Tigre :

Jam proximus ardet
Ucalegon.

Pour qui a visité le pays, il est difficile de dire où finit la Susiane et où commence la Chaldée. Il y a donc eu des Touraniens dans ces pays[1], et c'est déjà en 2283 avant J. C. qu'ils ont pris Babylone et qu'ils y ont inauguré un règne de 224 ans.

Et ces mêmes monarques susiens ont écrit à Babylone en sumérien et en assyrien, car il y avait déjà des Sémites dans ces pays depuis très-longtemps.

Quel nom méritent maintenant les « observations [prétendues] critiques sur les *prétendus* Touraniens de la Mésopotamie? »

Il y a eu des Touraniens en Mésopotamie; nous savons quand ils y sont venus. Était-ce pour la première fois? Nous ne devons pas l'affirmer.

III.

Si M. Halévy avait, par impossible, réussi à prou-

[1] M. Halévy, sans connaître les textes susiens, a prétendu, à la séance du 12 février 1875 de la Société asiatique, avoir trouvé 150(!) noms sémitiques en Susiane. Puisqu'il y a eu des Élamites dans ces contrées, il y a eu des Sémites, des noms sémitiques. Mais la plupart des noms résistent à cette manie *pansémitisante*.

ver, soit la non-existence de la langue sumérienne, soit le sémitisme ou l'aryanisme de l'idiome reconnu comme tel, il n'aurait pas eu besoin de recourir à des arguments théologiques, philosophiques, juridiques, mythologiques, historiques, préhistoriques, géographiques, ethnologiques, paléographiques, archéologiques et artistiques. Une bonne raison suffisait, comme la fameuse excuse à l'égard des canons qu'on n'avait pas. Tous ses arguments *ad hominem* se laissent facilement retourner contre lui; ils peuvent servir à lui prouver justement le contraire de ce qu'il avance. Les assyriologues ne se préoccupent donc pas de ces trop nombreuses objections, de ces demandes si telle ou telle chose est possible; ils ne font même aucune réclamation, qu'ils pourraient soulever néanmoins, au sujet des Grecs, de Bellérophon et de Palamède.

Ces objections ont la même valeur que les conclusions tirées par M. Halévy au sujet des connaissances prétendues insuffisantes des Grecs en matière de navigation, et qu'il soulève contre l'invasion des populations ioniennes en Égypte, dans sa polémique contre Emmanuel de Rougé[1]. Les noms dont il combat l'existence se trouvent dans les textes, tout comme les noms géographiques *touraniens* qu'il ignore ou qu'il veut *sémitiser*.

M. Halévy insiste surtout sur le point suivant. Il voit un argument contre nous dans le silence des auteurs anciens; mais que vaut cette objection?

[1] Voir Halévy, *Études berbères. Journal asiat.* 1874, t. IV, p. 409.

Les cinquante auteurs qui ont composé des histoires spéciales de l'Assyrie, de la Chaldée, de la Perse, de la Médie, des Parthes, de la Scythie, de l'Inde, de l'Arabie, de la Phénicie, de la Cappadoce, de la Lydie, de la Bithynie, de la Phrygie et de tant d'autres pays, sont tous perdus pour nous. L'historien qui s'occupe des antiquités asiatiques sait que souvent un horizon tout nouveau est ouvert par un seul mot conservé dans un palimpseste retrouvé par un hasard heureux, sur lequel on ne devait pas compter. Que saurait-on de bien des rois sans les médailles? que sait-on du règne de Trajan?

Le silence de la Bible ou des auteurs classiques ne prouverait donc absolument rien contre l'existence antique de Touraniens en Mésopotamie; mais même cette allégation du silence est inexacte. L'antiquité nous a laissé des notions indiscutables à ce sujet[1], malgré la situation si défavorable que la perte de tant d'ouvrages grecs, dont les noms même sont oubliés, a faite à l'historien de l'Asie antique.

IV.

Nous abordons maintenant la question de l'origine non sémitique des signes cunéiformes.

L'étude consciencieuse des signes cunéiformes a fait ressortir plusieurs points très-connus. Les signes syllabiques ont souvent plus d'une seule valeur; ils ont en même temps une ou plusieurs acceptions

[1] Voyez les ouvrages de nos collaborateurs sur ce sujet.

idéographiques, dont l'une dérive de l'hiéroglyphe primitif qui a donné naissance au signe cunéiforme.

Mais puisque plusieurs langues, et l'on en connaît cinq jusqu'à présent, ont appliqué aux mêmes signes les mêmes valeurs phonétiques et les mêmes acceptions, il est clair qu'*une nation* peut seule avoir inventé ce système. Chez les cinq nations, les mêmes images représentant le poisson, l'oiseau, l'œil, l'oreille, le père, ont les valeurs phonétiques de *ḥa*, *ḥu*, *si*, *pi*, *at*. Nous ne citons que ces exemples; mais nous pourrions en mentionner bien davantage. Il est évident, de même, que la coïncidence ne peut être fortuite, mais que ces sons, et non d'autres, furent attachés aux images, parce que, dans la langue des inventeurs, ils représentaient les objets désignés. Ainsi, dans l'idiome primitif, *ḥa* devait signifier « poisson », ou la syllabe devait commencer le mot, *ḥú* « oiseau », *at* « père », *si* « œil », *pi* « oreille ».

L'examen de ces images a prouvé *qu'il n'existait pas un seul cas* où cette coïncidence pouvait être expliquée par les langues aryennes ou sémitiques. D'autre part, un bon nombre de matériaux lexicographiques s'adapte bien à des dialectes appartenant aux langues dites *ougro-finnoises*, *altaïques* ou *touraniennes*. Ce qui au commencement ne fut qu'une hypothèse hardie d'un assyriologue, est aujourd'hui reconnu par tous les hommes compétents. Les archéologues préhistoriques sont arrivés à des résultats analogues. Un critique éminent a dit « que l'homme, qui que

ce fût, qui avait fait cette remarque, était à coup sûr une sorte de Champollion[1]. »

La première hypothèse fut confirmée quand on découvrit la langue qui contenait ces mots, quand on examina ses suffixes, ses postpositions, quelques-unes de ses particularités dans la conjugaison même. Plusieurs des phénomènes que les assyriologues croyaient être isolés et différents des autres idiomes touraniens, ont été rattachés à l'ensemble de la philologie touranienne naissante, et retrouvés par des savants plus spéciaux que ne le pouvaient être les assyriologues dans un domaine qui n'était pas le leur.

Cette écriture idéographique et syllabique passa, entre autres, chez les Assyriens sémites qui acceptèrent, avec les idées de « poisson, d'oiseau, d'œil, d'oreille et de père », également les valeurs syllabiques des *ḥa*, *ḥi*, *si*, *pi*, *at*. Si les Assyriens sémites voulaient lire les signes idéographiques, ils devaient les prononcer dans leur langue. Ils ajoutaient donc quelquefois une ou plusieurs valeurs secon-

[1] Gosche, *Compte rendu scientifique de l'année* 1856. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XI, p. 307.

« Un des plus grands résultats (des travaux d'un assyriologue) est sans contredit l'introduction (*Einreihung*), déjà nécessitée *a priori* par d'autres questions, dans l'histoire primordiale, d'un peuple antique, scythique, touranien ou finno tartare. Je veux une bonne fois accentuer fortement qu'une épopée finnoise telle que le Kalevala exige la préexistence d'une pareille nation. Toute epopée mythologique, même la plus fugitive, doit avoir une telle base. Par ce fait, on ouvre une nouvelle voie à l'histoire des origines de l'Asie occidentale et de l'Europe. » (*Ibidem*, p. 309.)

daires aux valeurs touraniennes; de là la *polyphonie* du syllabaire assyrien si attaquée d'abord, et si certaine aujourd'hui, *parce qu'on en a trouvé la raison.*

Mais, proportion gardée, ce n'est que rarement que les Sémites ont créé une nouvelle valeur phonétique tirée de leur propre langue. Par exemple, les cinq caractères cités *n'ont pas* la valeur *syllabique* de *nun* « poisson », *iṣṣur* « oiseau », *en* « œil », *uzn* « oreille », *ab* « père ».

Les assyriologues ont fait la part de ces introductions sémitiques. M. Halévy leur a emprunté ces données en voulant les tourner contre eux-mêmes. Il a tenté de dresser une liste de cent six signes qui prouveraient, selon lui, l'origine sémitique du syllabaire assyrien; en réalité, ils ne font que confirmer la thèse des savants combattue par lui.

M. Halévy a soigneusement négligé à peu près *six cents signes* qui détruisent sa théorie : ils ne paraissent pas à l'horizon. Quant aux cent six signes, il n'y en a que quinze qui soient spécieux, sans être inattaquables; ils prouvent la thèse des assyriologues, à savoir que les Assyriens sémites ont, pendant les quelque milliers d'années où ils se servirent de l'écriture anarienne, ajouté quelques valeurs provenant de leur propre langue. Ce sont, dans sa liste, les numéros 11, 22, 23, 25, 28, 41, 44, 48, 49, 62, 69, 78, 85, 94, 99. Quant aux 91 autres, ils reposent sur un manque absolu de préparation à ces études et sur des allégations inexactes qui ne s'expliquent que par un étrange oubli des textes et des faits.

Le lecteur jugera; prenons-les un à un.

1. A signifie « eau » et se prononce *mū*. Le mot *ablu*, que cite M. Halévy, n'est qu'une sigle *assyrienne*, que M. de Saulcy a expliquée, il y a trente ans.
2. U « maître » est *bel;* l'*umun* « artiste » de M. Halévy n'existe pas. Le mot *umun* est un mot *sumérien* de la glose II, 47, 54, signifiant « sang », *damu* en assyrien.
3. BA ne veut jamais dire « faire »; imagination de M. Halévy.
4. BE ne veut pas dire « mal », mais « sang ». Le *bēsu* de M. Halévy tombe donc de lui-même. Les deux signes *baddu* sont un *mot sumérien* qui veut dire « mortel », d'où la prononciation de *bat* attachée à ce signe. Le mot assyrien *bīsu* est exprimé par *kil*.
5. LI a la valeur d'« élevé », a. *ellu*.
6. GI ne veut pas dire *gimir* « tant », mais « être », *kān* et « canne » *qanu*.
7. RI ne signifie pas *gar*. Quant à *riḫut*, que M. Halévy allègue, il y a là une des erreurs les moins pardonnables. La glose *B. M.* II, 28, 69 dit : « RI veut dire *paraś*, verbe dans son emploi à *riḫut*. » En expliquant RI par *riḫut*, pour les besoins mal entendus de sa cause, il a traduit, comme nous le dirons au n° 9, *occidere* par « soleil ».
8. ṢU signifie « ventre » *śumur*, qui commence par un *z*, et non pas par un *ś* comme le voudrait M. Halévy.
9. NI. M. Halévy cache la valeur de *zal* et le mot de *yāu;* son *niz* est apocryphe. On lit (II, 48, 42), *ni* = *sunqū* sa *pissat;* cela veut dire : *ni* exprime « faire sacrifier » en parlant du *pissat*. Ainsi on cherche dans un dictionnaire latin : *occidere* « se coucher » (du soleil); donc *occidere* « soleil ». Voilà exactement ce qu'a fait M. Halévy.

Au surplus, quant au prétendu *ni-iz* les éléments qui composent en apparence ces deux signes, ne forment qu'un seul , qui se trouve souvent dans la pé-

roraison des textes. Mais cette erreur étant à la charge de M. Smith, on a seulement le droit de dire sur ce fait à M. Halévy, que son *niz* est de tout point erroné.

10. GA signifie *kamar* avec un *k*.

12. MA est une abréviation du sumérien *mada* « pays », il n'exprime pas dans les textes assyriens « pays ».

13. SE est l hiéroglyphe « blé » *umu*.

14. TE ne signifie pas *diḥ*; le mot *temen* est d'origine sumérienne, il prouve donc le contraire de ce que M. Halévy voudrait démontrer.

15. DI. Le terme signifie « achever » *salam*; le mot *din* est le mot sémitique commençant par la même lettre qu'en sumérien, et disons même en zend.

16. GU est signalé par les assyriologues, et le mot *gū* dérivé du son du signe.

17. KA dépeint la « bouche » a. *pū*. Le mot *kāqu* ne veut pas dire « mâchoire ». Même remarque que n° 16.

18. LA signifie « peau » *uru*, que M. Halévy ne cite pas. Le *laluru* de M. Halévy ne lui semblerait pas un mot sémitique si d'autres l'avaient cité comme tel.

19. DIL. M. Halévy cache la valeur sémitique d'*ina* « dans ». Il est l'abréviation d'*Assur* (de Saulcy), et se dit alors *as* : il exprime le mot assyrien *dilu*, à cause du son syllabique. M. Halévy intervertit la cause et l'effet.

20. AN. M. Halévy ne parle pas, et pour cause, de la valeur principale de « dieu », *ilu* en assyrien. La valeur citée par lui, *zu*, n'existe pas. Le signe se prononce en sumérien *anna* « ciel », d'où le son de *an*.

21. SIL. M. Halévy oublie les valeurs de *tar*, *ḥas*, *kut*, *gug*, ainsi que les significations de « couper » *paraś*, *nakaś*, de « juger » *dān*, de « poser » *sām*. Le mot *sillat* qu'il cite provient de la valeur syllabique de *sil*. Voy. n° 19.

24. MU n'a jamais la valeur syllabique de *sum* que M. Halévy lui décerne : il signifie « mentionner » *zakar*, et « année » *sanat*.

25. M. Halévy oublie la valeur de KUL. La valeur de *zir* provient de l'acception assyrienne : *zir* veut dire « semence ». Voy. n° 19.
26. MAḪ « élevé » a en assyrien la prononciation *ṣiru*, que M. Halévy ne mentionne pas.
27. BAR. Voy. n° 19. Les autres nombreuses valeurs sont passées sous silence.
29. NUN. Il manque la valeur primitive de *zil*. Voy. n° 19.
30. IK veut dire « porter » *nasa*. Pour *ikku*, voy. n° 19.
31. ṢIM. M. Halévy cache la valeur de NUM. Les mots *simtu*, *ēlamu* ne commencent pas par un *ṣ*[1].
32. TIM signifie « lier » *rakaś;* quant à *temen*, voy. n° 19.
33. EN. « Comment cela se fait-il » que M. Halévy ne se souvienne pas de la signification si fréquente de *bel* « seigneur »; car le mot *enu* « seigneur, roi », est d'origine sumérienne (susien *anin*, médique *unan*). Le mot *bel* est gênant, mais *enu* l'est encore davantage.
34. SUR, ZUR. Le mot *zarar* n'est qu'une lecture phonétique qui entre dans la lecture d'une dérivation de *zarar, zurrat; zarar* n'exprime pas le *sens* du signe.
35. LU signifie « agneau », *ṣin*, « prendre », *ṣabat :* sur quoi silence. Quant au *luvu* de M. Halévy, *il n'existe pas.*
36. DAK. Signe rare et d'une prononciation contestée; les assyriologues ont déjà cité le *barru.*
37. SAK signifie « tête », *ris*, en assyrien; d'où la valeur syllabique de *ris*. Cette coïncidence est une de celles qui ont donné, il y a vingt ans, l'explication de la polyphonie. Confusion de la cause et de l'effet. Voy. n° 19.
38. TAB signifie « commencer » *surrū; tabbu*, voy. n° 19.
39. KAL signifie « tout », *kal*, en assyrien. Il n'a jamais la valeur syllabique supposée par M. Halévy, mais celle de *kak*.
40. MAL. Les valeurs citées ne prouvent rien.

[1] La confusion entre les transcriptions, *ṣ* et *z*, *ṣ* et *ś*, prouve que M. Halévy n'a jamais eu recours aux originaux.

42. NAB n'a pas la valeur de *nabaṭu*, alléguée par M. Halévy.

43. AṢ n'a pas non plus la valeur de « lumière naissante ».

45. UM *n'est pas le signe* indiquant « mère ». Pour écrire ce mot phonétiquement à l'état construit, *on ne pouvait l'écrire* que *um*. Confusion de la cause et de l'effet.

46. IS ne signifie jamais *isi*, mais *epir* « poussière ».

47. MAR. M. Halévy n'indique pas la signification. Voy. n° 19.

50. RIT se prononce *sit*, *lak*, *mis*; il signifie « cachet » et bien d'autres choses. Pour *rittu*, cité par les assyriologues, voy. n° 45.

51. SIB. M. Halévy écrit *sib* en caractères hébreux, sans signification; nous savons que la valeur phonétique est *sib*. Mais ce signe signifie « pasteur » *dux*, *ποιμήν*, et se prononce très-sémitiquement *ri'u*.

52. SAP. *Saram*, sur quoi silence; pour *sappu*, voy. n° 45.

53. DAN. Pour qui M. Halévy cache-t-il donc les valeurs de *kal*, *rip*, *lap*, *zin*, *tan*, qui appartiennent à ce signe? Les Assyriens y ont ajouté la valeur de *dan*, parce que *dannu* se disait « puissant » dans leur langue. *Tan*, par hasard, en sumérien voulait dire la même chose. Ainsi le mot français *chair* se dit en hébreu *cheēr*; voir le numéro suivant.

54. La valeur de *ser*, donnée par M. Halévy, *n'est pas syllabique*. Le mot signifie « chair », en assyrien *sēru*.

55. Prétendu *zir*. Même remarque.

56. Ce signe est idéographique, et signifie « prix ». (Schrader.)

57. ZIK. M. Halévy ne cite pas *gas*. Voy. n° 45.

58. RAM. M. Halévy ne cite pas la valeur principale de « mesurer » *madad*. Voy. n° 19.

59. Ce signe n'est pas *zik*, mais *zak*; c'est l'hiéroglyphe de « poing » *gurpittu*, ce qui est très-important. Le mot *zâqu*, qu'on cite, appartient aux n°ˢ 19 et 45.

60. GAL. M. Halévy : « grand, illustre ». Jamais « illustre ». En assyrien, le mot est *rab; gallu*, que cite M. Halévy, ne signifie pas « illustre », mais « esclave ». Le mot sumérien pour « grand » est *gula*, d'où le son primitif.

61. Le signe « autel » n'a jamais la valeur syllabique de *bar*.

63. QAT « main ». M. Halévy cite l'assyrien *qat* « main », et l'araméen *qata* « manche », déjà allégué par M. Harkavy, qui (sans prévention aucune) y a vu avec raison un emprunt fait à l'assyrien. M. Halévy est vraiment imprudent : le mot *qat* se retrouve avec le sens de « main » en hongrois et en finnois, et le mot sémitique est *yad*. La faute est aggravée par le silence que M. Halévy garde sur la valeur ordinaire du signe qui exprime *su*.

64. SE, hiéroglyphe de « blé » *umu*, déjà donné au n° 13.

65. UZ. Voy. n° 19.

66. HUL. Le mot se prononce *limnu* en assyrien.

67. PUR. La valeur syllabique que donne M. Halévy est fausse: Il a pourtant dû voir le nom de Nabuchodonosor; le signe ne se prononce que *ṣur*.

68. LAM. La lettre signifie *ussubu*. Voy. pour *lammu*, n° 45.

70. La valeur syllabique de *ṣar*, alléguée par M. Halévy, n'existe pas [1]. On ne connaît que *nis* et *man*, non cités.

71. SIN. La lune ne se disait pas סנא, mais שנא. La valeur de *sin* en est dérivée. M. Halévy se tait sur la valeur primitive de *es*.

72. La valeur syllabique de *mul*, attribuée au signe TUL, est fausse.

[1] Le mot *roi* se dit, en assyrien, *sarru*, état construit *sar;* l'idéogramme de *roi* a donc la prononciation de *sar*, quand il régit un génitif, mais jamais autrement. M. Smith, qui a accumulé jusqu'à *quarante-trois* valeurs pour un seul signe, enregistre tous ces cas. M. Halévy, avec une complète absence de connaissance des faits et de critique, a fait des emprunts à cette liste des caractères. Par contre, l'idéogramme désignant « écrire » a, lui, la valeur syllabique de *sar;* on peut donc exprimer le terme « roi » devant un génitif par le signe

73. MAT. Signe de pays. Où M. Halévy a-t-il vu que *kūru* signifiait « pays » ? *Kurra* « pays » est sumérien.

74. La valeur primitive est *pir*. La valeur *zab* que seule cite M. Halévy est dérivée du mot sémitique *ṣabū*.

75. PUR. Voy. n° 45. Confusion de la cause et de l'effet.

77. SIK. Même remarque ; ce signe a d'autres valeurs que M. Halévy ne cite pas.

79. Ce signe est déjà traité au n° 52. Double emploi.

80. Le signe de « porte » n'a jamais la valeur syllabique de *bab* ; les syllabaires donnent *kā*.

81. BUR. Voy. n°s 19 et 45.

82. GAR. Le signe signifie « pignus » *abbuttu*. Si le mot *garru* existait, ce serait une confusion de la cause et de l'effet.

83. GUR. Ce caractère signifie « retourner » *tāru*. Il exprime ensuite la mesure du *gur*. Voy. n° 45.

84. La valeur ordinaire, si fréquente de ce signe, *gap*, n'est pas indiquée par M. Halévy. Il se contente de celle de *duḫ* que les assyriologues ont prise d'une seule glose, à laquelle ils ont emprunté également le mot de *duḫḫud*. Le sens du signe est « fendre », *paṭar*. Confusion comme aux n°s 19 et 45.

phonétique de *sar*, dont le sens idéographique est « écrire ». Dans ce cas donc, mais *jamais autrement*, ce dernier signe se trouve avoir la signification de « roi », puisque « roi » se disait *sar*. Les Assyriens ont fait quelques listes curieuses de ce genre, que notre contradicteur a malheureusement ignorées, car les assyriologues n'en ont pas encore parlé. Dans ces textes importants, le signe « écrire », par exemple, est expliqué avant tout par le mot *sarru* « roi » ; et l'on applique ces errements partout où la chose pouvait se faire. Mais très-souvent aussi il n'existe pas de *mot* assyrien correspondant, commençant par la syllabe en question. C'est alors que les syllabaires s'en passent, et donnent en premier lieu un sens *qui ne commence pas* par l'articulation syllabique. Cette circonstance est concluante, car si les Assyriens avaient inventé cette écriture, il aurait dû y avoir, comme en égyptien, une correspondance phonétique pour *tous* les signes, ce qui précisément n'est pas.

86. KAR. Le signe exprime « honorer » *edir*. Voy. n° 19.
87. KIR. Voy. n° 45.
88. MUM. Cette valeur syllabique, ne se trouvant nulle part, n'est pas sûre comme telle. Les assyriologues l'ont *conjecturée* du mot *mummu*.
89. MAR. Inattention : déjà donné au n° 47.
90. NAR. M. Halévy ne cite pas les valeurs de *lib*, *paḥ*, *lub*. S'il avait étudié les textes, il pourrait dire, en faveur de son idée, que ce mot indique « esclave », נער, d'où *nar;* mais le *naru* qu'il cite *n'existe pas*.
91. SUK. La valeur attribuée à ce signe est fausse. M. Ménant, cité comme témoin, n'a jamais dit ce que lui fait dire M. Halévy.
92. PUS. Valeur très-contestée, tirée d'un mot *assyrien* par quelque assyriologue.
93. ṢIL. M. Halévy doit pourtant savoir que ce signe, l'un des plus anciennement connus, a la valeur de TI, qu'il fait semblant d'ignorer. La valeur de *ṣil*, qu'il lui attribue seule, est fausse. L'hiéroglyphe de « côte » se disait *ṣilu* en assyrien, צלע; donc le signe, quand il indique « côté », doit se prononcer *ṣil* (Delitzsch).
95. La valeur de *rus*, alléguée à tort par M. Halévy, est écartée depuis longtemps. D'ailleurs déjà cité n° 66.
96. Déjà donné au n° 61. Inattention. Au surplus, la valeur de *sar* est imaginée par M. Halévy.
97. IṢ. L'assyrien exprime « arbre » par *giṣṣu*. Seul parmi les idiomes sémitiques, il n'offre pas la curieuse coïncidence avec la langue sumérienne. Il faudrait un miracle pour qu'il n'y en eût pas : le français *tour* (ordre) ne vient pas de l'hébreu *tōr*. Mais ici la diversité de l'assyrien seul est plus désastreuse que M. Halévy ne semble le soupçonner.
98. UR. Cette valeur syllabique n'existe pas : le signe signifie « lumière, sphère », donc *uru* en assyrien.
100. Le signe de *mē* exprime « cent » en assyrien, parce que le nombre se disait ainsi.

101. E. La valeur d'*ekalu* est inventée par M. Halévy. Le signe a les valeurs de *qabū, qābu, iku* et d'autres.

102. UP. M. Halévy « nez (?), région ». Il se prononce d'abord *kibrat, tubuktu*, puis *uppu*. Voy. n°ˢ 19 et 45.

103. UA « et, aussi ». Particule propre à toutes les langues sémitiques. » Certainement; mais à d'autres langues aussi. La copule s'exprime également par le signe n° 2, *u*. Confusion de la cause et de l'effet. Mais où M. Halévy prend-il la valeur de *ua?*

104. HI « bon ». M. Halévy écrit חירא, en y ajoutant un point d'interrogation. Puisqu'il veut bien nous adresser une question, nous lui répondrons par la négative. Le mot « bon » se dit en assyrien *ṭāb, asar;* l'hiéroglyphe est celui de « genou », en assyrien *birku*. En sumérien « bon » se disait *higa, higi;* les assyriologues opinent, sans en tirer aucune conclusion, que cela ressemble encore plus au turc *eyi* qu'à l'hébreu *ṭob*.

105. UT. Déjà cité n° 92. Ce signe signifie « soleil » *samsu*, « jour » *yumu*. Ce que M. Halévy lit *udmu* se prononçait chez les Assyriens *yumu*. Le mot *adamu* veut dire « rouge » comme dans les autres langues sémitiques. On veut nous apprendre que le jour est la « rougeur » parce que l'aurore est rouge; l'aurore pourtant n'est pas le jour; au contraire, elle fait partie de la nuit. Puis l'aurore ne se dit pas *udmu*. En quelle langue sémitique donc le mot *jour* dérive-t-il de la racine « être rouge » ? Le jour est *blanc*, et la nuit est *noire*.

106. Dernier signe. Écoutons M. Halévy : « AT « maître, puissant, vainqueur, père ». Cf. les racines sémitiques עדר, אדר, הדד, عَدّ, أدّ. » Nous n'y changeons rien.

Non, M. Halévy. Ce mot, à Ninive et à Babylone du moins, ne signifiait ni « maître », ni « puissant », ni « vainqueur », mais « père ». Ne disons pas qu'un

père ne puisse pas être maître (*patria potestas*), ni puissant, ni vainqueur : mais les Assyriens, qui connaissaient leur langue mieux que les assyriologues, ne transcrivent ce mot que par *abu* « père ». Cela est fâcheux, mais cela est.

Le mot est gênant, et l'on comprend toute la préoccupation de M. Halévy à s'en débarrasser en lui donnant une acception autre que celle qu'il a véritablement. En sumérien, en médique, dans toutes les langues tartaro-altaïques, l'idée de père s'exprime d'une manière ressemblante à la syllabe AT. Seules, les langues sémitiques n'ont pas voulu de *at* pour rendre ce sens. Si les Sémites avaient inventé le système, ils auraient certainement attaché à l'hiéroglyphe de « père » la valeur syllabique de *ab;* M. Halévy a, comme de juste, prévu toute la gravité de ce détail. Il a donc voulu en atténuer le coup en se servant d'une de ces innocentes échappatoires par lesquelles il déride de temps à autre les lecteurs de son travail.

Les assyriologues ne peuvent que se féliciter de ce que M. Halévy admet si complétement le principe par lequel ils prouvent que les Sémites *n'ont pas* inventé l'écriture cunéiforme.

Ils lui sauront gré d'avoir pu quitter une fois le domaine des vagues arguments *ad hominem*, et de leur avoir fourni l'occasion de lui répondre par des détails. Ajoutons que toutes les données analogues dans tout l'article se trouvent inexactes dans cette proportion.

Si M. Halévy voulait réclamer contre l'un ou l'autre des numéros 1 jusqu'à 106, nous le prierions, avant tout, de nous répondre *catégoriquement* sur le silence qu'il observe à l'égard des centaines de valeurs syllabiques qui *ne cadrent pas* avec les termes sémitiques qu'elles représentent comme idéogrammes. Les assyriologues feront grâce au lecteur de toutes ces valeurs; ils résistent à cette tentation, qui pourrait devenir fastidieuse; mais ils demanderont la permission de citer seulement les signes simples et fondamentaux. La signification donnée est, autant que possible, celle de l'hiéroglyphe primitif qui nous révèle l'origine de la lettre.

A « eau », en assyrien *mū*.

I « auguste », en assyrien *nahid* « lier » *agad*.

U « dix » *esrat*, « seigneur », en assyrien *bēlu*.

U « côté » *aḫu*.

E « parler » *qabū*, « cube » *qābu*.

H (hiatus) *umunu*.

HE « maison » *bītu*, d'où la valeur syllabique *bit*.

YA « cinq » *ḫamsu*.

ḤA « poisson » *nūnu*.

ḤI « genou » *birku*, « bon » *ṭābu*.

ḤU « oiseau » *iṣṣuru*.

AḤ « pou » *kalmat*.

IḤ « bétail » *ṣīnu*.

UḤ (sens obscur), *kusu*.

KA « bouche, face » *pū*, « annoncer » *nabū*

KI « terre » *irṣit*, « place » *asru*.

KU « vêtement » *ṣubat*, « s'asseoir » *asab*, « prophétiser » *uṣap*, « adorer » *tukullu*.

QA « mesure d'épha » *gidistu*.

QI « livre » *sipru*.

QU « vaincre » *ḫasalu.*

GA « réseau » *kamaru.*

GI « roseau » *qanu*, « être » (sumérien *gen*), *kānu.*

GU « pouvoir », *yakulu;* en sumérien *guza.*

AK « faire » *epis*, « surveiller » *paqad.*

IK « porter » *nasū*, « exister » *basū.*

UK « personne, homme », *nisu.*

TA « étincelle » *aṣitu*, « à partir de » *ultu.*

TI « côte » *ṣilu*, « prendre » *laqū*; puis « vivre » *balaṭu*, parce que en sumérien *tila* avait ce sens.

TU « entrer » *erib.*

TE « base » *temennu* (sumérien), « renverser » *daḫū.*

DA, ṬA « ligne, surface » *pidnu.*

DI, ṬI « achever » *salam*, « périr » *anaḫ*, « juger » *dān.*

DU « marcher » *halaku*, « être » *kān.*

ṬU « drachme » *apasu.*

AT « père » *abu.*

IT « angle, coin » *qarnu*, « main, bras » *idu*[1].

UT « soleil » *samsu*, « jour » *yum*, « blanc » *piṣū.*

PA « aube du jour » *naharu.*

PI « oreille » *uznu*, d'où amphore (mesure) *giltanu.*

PU, BU « lien » *śirgu*, « long » *araka;* en sumérien *gidda*, d'où l'autre valeur de *git.*

BA « serre d'oiseau, déchirer » *nasar.*

BI « ruisseau » *kāsu* (d'où la valeur de *kas*), « roseau » *kalamu.*

BE « sang » *damu*, « ancien » *labiru.*

AP « vieillard » *sību*, sumérien *abba.*

[1] M. Halévy prétend à tort que, suivant quelques assyriologues, ce signe désigne l'unité (p. 524). M. Halévy s'est à ce sujet adressé à M. Oppert qui lui a expressément dit que le *it* APRÈS le chiffre *un* ne se trouvait qu'une seule fois, dans le texte de Bisoutoun, pour indiquer le complément phonétique de *iḫit*, *une* au féminin. Ainsi *en* et *in* se trouvent dans cette même qualité pour exprimer le masculin *isten* et *istin*. Mais les faits réels ne suffisent jamais à M. Halévy, parce qu'ils contrecarrent ses idées préconçues.

IP « époque » *daru*, « gloire » *nibittu*.

UP « région » *kibrat*, *tubuktu*, sumérien *updu*.

MA « parole sacrée » *siptu*; en sumérien *mada* est « pays », d'où *pays*.

MI « nuit », *musu*, « noir » *ṣalmu*.

MU « année » *sattu*, « nom » *sumu*.

ME « sanctuaire » *parṣu*, « demeurer » *asab*, d'où la valeur de *sip*.

AM « colonne » *rēmu*.

IM « région céleste » *sāru*; en sumérien *imtéo* veut dire « même », d'où « même » *raman*[1] en assyrien.

[1] Ce mot ne veut pas dire « gloire » (p. 525), et ne provient pas de *rama* « être élevé », mais de *ra'am* « entrailles ». M. Halévy dit textuellement, ce qu'on ne comprendra peut-être pas :

« Le pronom réfléchi est *im* « gloire »; il est calqué (!) sur l'assyrien « *raman* qui a la même signification (*où donc?*); mais l'écriture « idéographique, ayant les *allures plus libres* (!?) que la langue parlée, « pouvait *renforcer* cette idée en ajoutant le signe *te* « base » (*com- « prenne qui peut*) » et même la conjonctive *ua* (pourquoi *ua* au lieu « de *au?*) = *va* dont l'origine assyrienne n'est pas douteuse (?). Ainsi, « pour indiquer l'idée « lui-même » on pouvait écrire *im-tē-au-a-ni*, « mot à mot « gloire-fondamentale-réunie », plus la marque empha- « tique, plus *sa*. » (*Mais pourquoi + st. emph. + sa? Il était si facile d'avoir un simple signe pour écrire « même » sans algèbre aucune*).

Nous donnons sans commentaire ces lignes qui en auraient pourtant besoin. Faut-il ajouter que toutes les prétendues assimilations sont dans le même cas? Les assyriologues expliquent *ramanisu*, l'assyrien, par « lui-même », et selon eux *imteoani*, qui se trouve à sa place dans l'original sumérien, est un mot sumérien signifiant « lui-même ». Ils se gardent bien de compliquer ce fait simple par un *galimatias* dont personne, y compris M. Halevy, ne comprendrait un mot. Spécialistes, ils n'ont pas un assyrien spécial.

Nous ne relèverons pas les *dix-neuf* erreurs matérielles que M. Halévy entasse en *seize* lignes (p. 524, 525) : nous demandons seulement les noms de « tous les interprètes » qui traduisent, selon M. Halévy, Kar-ramani « quai (?!) de la gloire ». M. Smith ne le traduit pas du tout, mais le transcrit seulement (*Early history*, p. 44). Si quelqu'un a traduit « quai de gloire », c'est qu'évidemment « les assyriologues »

UM « soutien » *śumukku*.
NA « vase » *śaplu*.
NI « pelle » *yāu*.
NU « image » *ṣalmu*.
NE, *ṭe*, *bil*, *pil*, *kum*, « feu » *isatu*, « nouveau » *essu*.
AN « ciel », *samē* (en sumérien *anna*), « dieu » *ila*.
IN « sourcil » *pilikku*.
UN « homme » *nisu*.
EN « maître » *bēlu*, « jusqu'à » *adi*.
RA « rigole » *palgu*, « arroser, inonder » *raḫaṣ*.
RI « digue » *tallu*, d'où la valeur de *tul*.
RU « fronde, jeter » *nadu*.
AR inconnu.
IR « dépouiller » *salal*.
ER « ville » *alu*. L'assyrien ne connaît pas le mot hébreu *īr*.
UR « chien » *kalbu*.
UR, *or* « front », *śunu*.
LA « peau » *uru*.
LI « élevé » *illu*.
LU « brebis » *ṣi'nu*.
AL, sens incertain, *allu*.
IL (sens inconnu).
EL « saint » *ellu*, mot sumérien, « soutien » *śimakku*.
UL « étincelle » *aṣilu*.
SA « dent » *sinnu*, « manger » *akal*, « faire » *sakan*.
SI « œil » *īnu*, « face » *panu*.
SE « blé » *umu*.
SU « main » *qatu*, emprunt à Touran[1], sémitique *yad*.

ont traduit par *sa gloire* le mot sumérien *namkarramani*; c'est *namkar*, *kar*, et non pas *ramani*, qui a le sens de « gloire, honneur ». De pareilles erreurs, malheureusement, se répètent à chaque page.

[1] M. Halévy pousse la *sémimanie* jusqu'à un point incroyable. Son premier axiome est, que tout ce qui se trouve dans une langue sémitique quelconque est forcément sémitique. Le contraire peut être prouvé par bien des mots, dans les langues anciennes comme dans les idiomes modernes. En revanche, tout ce qui ressemble de

SU « légion » *kissat*, « se coucher » (des astres) *erib*.

AS « firmament » *kikkinu*.

IŚ « poussière » *ipru*.

US « membre viril » *nitaḫu* (d'où la valeur syllabique de *nit*), « mâle » *zikaru*.

ES « trente » *selasā*, « lune » *sinū*.

ŚA « maître » *maliku*, « tumeur » *bu'anu*.

ŚI « corne » *qarnu*.

ŚU « ventre » *zumru*, « peau » *masku*, « multiplier » *rabū*.

ŚE « donner » *nadan*.

ṢA, ZA *arbu*.

ṢI « maîtresse » *martu*.

ṢU « tache, déchirure (du vêtement) » *masadu*.

ZI « âme » *napastu*, sumérien *ziba*.

ZU « table, instruction » *talmēdu*, « apprendre » *lamad*.

AZ (sens inconnu), *āzu*, sens dérivé du son.

IZ « bois, matière » *giṣṣu*.

UZ (sens inconnu), *uzū*, sens dérivé du son.

Voici tous les signes simples avec lesquels on peut écrire toute la langue assyrienne. Ils sont la base de l'écriture dite *anarienne*, qui a servi aux Sumériens, aux Mèdes[1], aux Susiens, aux habitants de l'Arménie et aux Assyro-Chaldéens Sémites. Nous n'avons indiqué que les acceptions primitives, en négligeant

loin, dans tout autre langage, à une expression rappelant un terme hébraïque, araméen, arabe, éthiopien ou amharique, est, selon lui, d'origine incontestablement sémitique aussi. Des mots zends d'un aryanisme pur sang, tels que *khraza*, *acpereno*, *gava*, *gudha* et d'autres, sont expliqués par l'araméen, pour prouver l'origine moderne du Zendavesta. Cependant, l'araméen est-il si moderne?

[1] M. Halévy parle d'une langue *protomédique*. Qu'est-ce que ce nouveau barbarisme? Le « protomédique » serait le zend ou le perse. Il n'y a aucune excuse pour cette dénomination. L'idiome est le *médique* tout simple; laissons *proto* aux chimistes

une foule d'autres sens. Nous ne donnerons pas les centaines de caractères dits *complexes* qui se substituent souvent aux combinaisons de deux syllabes simples. Pour écrire *sis*, on emploie *si is*, ou bien on exprime cette syllabe par un signe unique qui a la valeur de *sis*. Si l'on parcourt la liste énorme de ces lettres, et le nombre plus grand encore des significations qui y sont attachées, l'impression produite par l'énumération des signes fondamentaux n'est pas atténuée; au contraire, plus on dégage le sens des mots assyriens, plus on trouve de la divergence avec les syllabes que ces signes représentent.

Nous avons énuméré une *centaine* de signes avec leurs significations. Les mots sémitiques qui les expriment n'ont aucun rapport avec les sons syllabiques qu'ils rendent comme caractères phonétiques. Quelques exceptions, fussent-elles plus nombreuses qu'elles ne le sont, ne feraient que confirmer le principe énoncé par l'immense majorité. Si les Assyriens avaient inventé le système des cunéiformes, *tous les signes devraient pouvoir s'expliquer par la langue assyrienne*. Le lecteur verra qu'il s'en faut de beaucoup, ou plutôt que la totalité des hiéroglyphes certains et nombreux écarte une origine sémitique.

Une autre particularité, constatée par des milliers d'exemples et admise sans conteste, c'est le phénomène qu'on a nommé, avec un mot impropre, l'emploi des mots *allophones;* le terme d'*hétérogène*, moins prétentieux, serait plus correct. Un mot *phonétiquement écrit* est emprunté au sumérien,

transporté dans le texte assyrien, et est là prononcé à l'assyrienne. Ainsi, le mot *zida* veut dire la droite, *imnu;* il est le *mot* sumérien, et non pas l'idéogramme que l'on connaît également. En sumérien, la vie se disait *tila,* on écrit donc *tila* que d'autres exemplaires d'un même texte rendent par le mot assyrien *balaṭ*. Et qu'on ne dise pas que ce mot est un idéogramme composé, ce qui militerait à la vérité toujours contre l'origine sémitique; car, les idéogrammes signifieraient « peau de la côte ». Ce qui achèverait de démontrer l'absurdité d'une pareille explication, c'est le fait qu'on trouve *tiñla*[1], pour rendre le mot sumérien signifiant vie. Il y a donc des règles *euphoniques* observées dans cette langue. La démonstration, s'appuyant sur le principe admis surtout par notre antagoniste, deviendra complète, quand le lecteur saura que la valeur *tin* exprime, elle aussi, l'idée de la vie. Ce principe, prouvé par des milliers d'exemples, rend impossible la théorie de l'origine assyrienne d'une écriture gratifiée par cette hypothèse de faits d'un inexplicable arbitraire.

L'examen de l'intégralité des valeurs fondamentales du système anarien démontre, en conséquence, que, parmi les cinq nations qui se sont servies de cette écriture, il en est une qui ne peut pas l'avoir inventée. Cette nation est formée par les Sémites de l'Assyrie.

On peut prouver également que ce ne sont

[1] *R. W.* II, 39, 46.

pas les Mèdes touraniens, ni les Susiens, ni les Arméniens. Ce ne peut être que le peuple qu'on appelait jadis *casdoscythique*, *protochaldéen*, *accadien*, mais dont le vrai nom est *Sumer*. Le nom fait moins à l'affaire que l'existence du peuple, laquelle n'est mise en doute par personne de compétent. Or, les inventeurs de l'écriture cunéiforme ont écrit, et, s'ils ont écrit, il est très-probable qu'ils ont parlé.

La langue en usage chez les inventeurs de l'écriture cunéiforme est justement l'idiome dont nous avons tant de textes unilingues, et dont des centaines de documents nous sont parvenus accompagnés de traductions ou même de paraphrases assyriennes.

Le lecteur impartial jugera alors l'assertion de M. Halévy qui voudrait faire accroire que « l'inventeur du touranisme » s'est appuyé sur *deux* exemples (p. 502). Nous citons maintenant comme attestant une *illusion* peu explicable le modeste passage que voici (p. 502) :

« Mais l'origine étrangère (à quoi?) du syllabaire, qui a paru possible au début de l'assyriologie, n'est plus admissible *aujourd'hui* (!) depuis que les tablettes philologiques d'Assourbanipal nous ont révélé *une foule de choses qu'on ignorait alors* (lesquelles ?), et il y a lieu de s'étonner qu'on n'ait pas pensé plus tôt à examiner de nouveau une hypothèse faite à un moment où la connaissance du lexique assyrien et de l'exacte signification des signes était à peine ébauchée. »

M. Halévy se trompe quand il pense que les syllabaires « d'Assourbanipal » n'étaient pas connus au début des études. La découverte qui fut faite par Sir Henry Rawlinson a suivi de très-près leur exhumation matérielle par M. Layard; elle date de 1851. Hincks s'en servait depuis 1853, et M. Oppert les copia, à Londres, en 1855. C'est justement l'examen de ces documents que M. Rawlinson lui avait déjà montrés à Bagdad, en 1852, qui a confirmé « le fondateur du touranisme[1] » dans l'opinion admise aujourd'hui par tous les assyriologues.

Le contraire de ce que M. Halévy suppose est exact : plus on avance dans la voie des connaissances, plus on confirme l'origine non sémitique du syllabaire assyrien. Qu'il l'étudie, il nous approuvera.

En général le grand défaut de l'argumentation de notre contradicteur se réduit à une appréciation vicieuse d'un fait capital. L'écriture anarienne a été en usage chez les Assyriens pendant des milliers d'années; ils ont pendant ce laps de temps énorme introduit quelques modifications, peu nombreuses il est vrai, pour approprier davantage cette écriture à leur langage. M. Halévy a complétement oublié le fait naturel, qu'ils devaient, sous quelque point de

[1] Cet inventeur du touranisme est précisément M. Jules Oppert. *Me me adsum qui feci.* Le « fondateur » proteste contre toute « louange » qui voudrait le séparer *des accadistes de nos jours.* Cette phrase se trouve après le mot de « préhistorique ». M. Oppert vivant encore, la phrase : « les accadistes de nos jours » lui paraît *prématurée.*

vue, *assyrianiser* l'écriture assyrienne. Mais ces innovations, qu'on peut montrer au doigt, ne formaient qu'une minorité infime en comparaison des faits qui prouvent l'origine étrangère au sémitisme du système graphique assyrien. Négliger l'immense majorité des cas, et se cramponner à quelques exceptions peu nombreuses, c'est sortir des règles de toute saine critique. Certes, elle porte à faux, cette hypothèse comparable à celle qui voudrait nier l'origine sémitique de notre alphabet, en s'appuyant sur l'existence des voyelles exclues du système originaire des Sémites. Les Grecs et les Romains ont employé les consonnes phéniciennes d'*alef*, de *hé*, de *aïn*, de *yod*, pour en faire les voyelles *a*, *e*, *o*, *i*. On a même créé deux lettres nouvelles, le *v* et le *y*. Il y a donc ici un changement radical, qui voile même le principe primitif de l'alphabet sémitique. Rien de comparable n'existe dans les efforts très-peu étendus, d'ailleurs, dont nous avons démontré l'existence dans l'écriture anarienne telle que l'emploi millénaire des Assyriens nous l'a transmise.

L'invention de l'écriture cunéiforme n'est pas l'œuvre d'une race sémitique.

Un dernier mot. Reportons-nous en arrière de quinze ans; un critique éminent combattait alors le sémitisme des Assyriens et de leur idiome. Que de peine n'ont pas eue les assyriologues pour faire accepter le caractère sémitique de la *langue* en France, en Angleterre et surtout en Allemagne! On objectait alors aux cunéiformisants le caractère syllabique de

cette écriture, comme complétement impropre à rendre les articulations sémitiques. Étonnons-nous que notre antagoniste, si enclin à créer des lois imaginaires pour les Touraniens, les Aryens, ne se soit pas souvenu de la seule objection sérieuse qu'on ait jadis formulée. Que les temps sont changés! Aujourd'hui, on veut nous imposer malgré nous le sémitisme de l'écriture[1]. Quand M. Renan parlait de la *façon plate* de l'écriture anarienne et de la maladresse des Assyriens se servant d'un système graphique qui confondait les lettres terminales d'un même organe, les assyriologues ne le contredisaient pas. Il est hors de doute que cette écriture est on ne peut plus mal choisie pour rendre des mots sémitiques; les érudits spéciaux conviennent de ce fait, en publiant des grammaires entières en caractères hébraïques. Qui donc écrirait aujourd'hui une

[1] Une autre allégation plus que légère. M. Halévy prétend que les articulations sémitiques sont représentées dans le syllabaire. Il ne s'y trouve ni l'*alef*, ni le *he*, ni l'*ain* surtout. Quant aux gutturales, qu'il veut faire passer comme sémitiques, elles se trouvent partout ailleurs. Il en est de même de sifflantes, qui, évidemment, ont exprimé, en sumérien comme en médique, des palatales étrangères au sémitisme. On ne peut éluder la question du syllabisme aux terminales indéterminées. Les Phéniciens, créateurs de la vraie écriture sémitique, n'ont fait qu'appliquer les nécessités linguistiques qui se seraient imposées à toute autre nation de la même famille qui aurait voulu inventer un système graphique approprié à son idiome.

Mais il serait impossible aux assyriologues de prolonger cette discussion sur ce terrain-là. Ils n'imposent à personne leurs opinions, qui leur sont démontrées par leurs études poursuivies par chacun d'eux d'une manière indépendante. Leur seule réponse sera de continuer leurs recherches. L'avenir les jugera

grammaire arabe, syriaque ou éthiopienne avec les lettres de la Bible?

Notre adversaire a imité sur ce point les assyriologues. Il leur donne raison, ne l'en blâmons pas. Pourquoi n'écrit-il donc pas la langue sémitique avec des cunéiformes dont il voudrait faire accepter, pour les besoins de sa cause, l'origine sémitique? Parce que ce système graphique n'appartient pas aux Sémites, et qu'il est justement, à cause de sa provenance étrangère, incapable de préciser scientifiquement une forme grammaticale quelconque appartenant à cette classe d'idiomes.

Que reste-t-il maintenant des *Observations sur les Touraniens de la Babylonie*, présentées par M. Halévy, et à quoi ont abouti tous ces efforts tentés par M. Halévy?

Ils ont contribué à prouver que le sumérien a existé comme langue du genre agglutinatif ou isolant, qu'il a appartenu à une race touranienne aujourd'hui éteinte, et que les Sémites n'ont pas inventé l'écriture cunéiforme.

ADDITIONS AU PREMIER ARTICLE DES ÉTUDES SUMÉRIENNES.

SUMÉRIEN OU ACCADIEN?

I. Nous avons avancé, conformément à l'avis émis à l'unanimité moins une voix, que KI. EN. GI. était l'équivalent de Sumer. Les raisons que nous avons fait valoir étaient pleinement suffisantes; mais nous en avons obtenu dernièrement encore une démonstration. Dans un texte, *sémitique* cette fois, trouvé à Bagdad et rapporté par M. Smith, le roi Mérodachbaladan porte le titre usuel de *roi de Sumer et d'Accad*. Or, le mot *Sumer* est exprimé par KI. EN. GI.

Ce point tranche la question, peu compliquée d'ailleurs, et donne le coup de grâce à l'emploi du mot *accadien* dans le sens que nous avons écarté.

II. *Ka-mi-ki*. Nous avions exprimé le doute sur cette lecture, et cru que M. Lenormant s'était trompé, parce que nous supposions, bien à tort, une sorte d'infaillibilité en faveur de M. Smith, qui a les monuments sous les yeux. C'est, au contraire, M. Smith qui s'est fourvoyé en imprimant *ka me*, et en supposant, sans raison aucune, que *ka-mi* était *sumer*. Mais même la preuve du fait ne changerait rien.

La cause de M. Lenormant expliquant les Sumers, Sémites selon lui, par « tête noire », n'en devient pas meilleure, il est vrai; mais on lui devait, pour être juste, cette constatation. Notre prévision pour-

tant que M. Lenormant, malgré la reproduction en cunéiformes, n'avait pas vu l'original, était complétement exacte. Car le document est écrit en caractères archaïques, et M. Lenormant a rendu le texte en caractères ordinaires, ce qui n'a pas de sens dans une œuvre autographiée, et ce qu'il n'aurait certainement pas fait, s'il avait pu avoir la tablette sous les yeux.

III. MAK. ZU. Nous avons discuté un point secondaire, celui de la ville. lu idéographiquement MAK. ZU, et des divinités qui s'y rattachent. Une glose (*B. M.* II, 46, 1) assez fruste avait été lue par nous MAK. ZU = *Sumeritur*, (le vaisseau) de *Makzu*, c'est-à-dire de Sumer. Voici ce que dit M. Lenormant (*Études accadiennes*, I, 3, 89):

« C'est ce qui a été constaté d'abord par M. Oppert[1], puis par M. Smith (ainsi qu'il me l'écrivait le 3 janvier de cette année 1873), et par moi-même à mon dernier voyage en Angleterre, et M. Bowler l'a également reconnu, en examinant la tablette avec moi. »

Aujourd'hui M. Smith nous annonce, sans autre forme de procès, que le MAK ZU est *Surippak*, la ville portant un nom touranien, où Adrahasis, le Xisuthrus des Grecs, était né[2]. Pour la cause du sumérien, ce changement serait complétement sans intérêt, s'il ne nous aidait pas. Le mot *Sumer* ne se trouverait donc pas même comme nom de

[1] Je l'ai conjecturé seulement sans voir le texte. J'ai dit *que le nom de Sumer devait se trouver là.*

[2] *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. III, p. 589.

ville dans les temps plus récents; au surplus la ville assyrienne d'Elassar ne se nommait même pas Sumer. M. Smith a vu, le 3 janvier 1873 :

su — me — ri — tuv.

Aujourd'hui il voit :

su — rip — pak — tuv.

Nous ne voulons pas demander pourquoi M. Smith lit maintenant *surippaktuv,* et non pas *sumerituv,* quoique le motif soit évident. Il faudrait pourtant au moins *surippakituv*, avec un ī long, comme on trouve dans les autres lignes *assuritur, urituv, akkadituv, dilmunituv, magganituv, meluḫḫituv, nebitur, habardituv* (?), *saḫhituv.* Ces mots sont des adjectifs accompagnant le substantif vaisseau, tels qu'assyrien, urien, accadien, etc. Le *surippakitur* de M. Georges Smith, combattu par les yeux de MM. Smith, Lenormant et Bowler, l'est aussi par la philologie.

Nous avouons que nous serons assez satisfait de la lecture de *surippakitiv* si elle est possible, car c'est là le propre des bonnes causes, qu'elles demandent la lumière tout entière.

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES ET LES DIVERSES COLLECTIONS CANONIQUES,

PAR M. E. REVILLOUT.

§ 4. Collections grecques et orientales d'époque secondaire.

Dans un très-rapide coup d'œil sur les premières collections grecques et sur la manière dont elles encadraient le peu qu'elles donnaient de Nicée, nous nous étions arrêté à la date d'un événement dont les conséquences directes et indirectes, religieuses et politiques, devaient influer sur tout le reste de l'histoire du Bas-Empire. La tenue du concile de Chalcédoine eut en effet pour résultat de rompre, au profit du patriarcat de Constantinople, cet équilibre d'influences entre les Égyptiens et les Gréco-Syriens qui, rendant efficace l'intervention du pape, maintenait, au milieu des luttes incessantes des partis, l'unité de l'univers chrétien.

Jusqu'à ce moment, les Gréco-Syriens, aux tendances peu orthodoxes, n'avaient pas seulement à lutter contre l'Église romaine; ils avaient un autre adversaire, allié de Rome et plus rapproché, la puis-

sante Église d'Alexandrie. Saint Jérôme unissait l'Égypte à l'Occident, il a soin de le dire, alors que, se trouvant dans le diocèse d'Antioche, vers le temps où les Orientaux commençaient à songer au schisme dans le concile de Constantinople, il s'écriait : « L'héritage sacré des Pères ne s'est conservé sans altération que chez les seuls Occidentaux..... L'étoile de justice brille sur l'Occident. En Orient, Lucifer déchu est venu rétablir son trône[1]. » Et ailleurs : « Que l'on me condamne avec l'Occident et l'Égypte[2] ! »

C'est grâce à cette alliance intime du siége d'Alexandrie avec celui de Rome que saint Athanase l'avait emporté dans sa lutte avec les Syriens quand l'Église de Constantinople ne jouait encore qu'un rôle très-secondaire. C'est grâce à cette alliance qu'il les avait contraints à recevoir enfin ce concile de Nicée combattu par eux si longtemps avec une passion si ardente et qu'ils espéraient avoir à jamais anéanti au profit de leurs conciles. C'est grâce à cette même alliance qu'un peu plus tard saint Cyrille avait pu réprimer en Orient, malgré les Orientaux, une hérésie nouvelle, qui touchait de bien près à cet arianisme mitigé professé naguère par eux, l'hérésie de l'Antiochien Nestorius, alors archevêque de Constantinople.

Le patriarche d'Antioche Jean et les évêques de sa suite avaient fait les plus grands efforts pour mettre obstacle à cet autre triomphe de l'orthodoxie et

[1] Hier. *ad Damasum epist.* 57 et 58.

[2] *Epist. ad Marcum Presbyterum*, t. III, fol. 143

d'un patriarche alexandrin. Nestorius, élevé à leur école, de même que plusieurs de ses prédécesseurs, beau parleur, de cette éloquence particulière aux Grecs des cités asiatiques, où la sonorité des phrases, la recherche des expressions cachaient le vide des pensées, Nestorius était un Syrien, et les Syriens portaient dans leurs querelles avec ceux qu'ils nommaient les tyrans égyptiens, une animosité violente qui, souvent égale des deux parts, rappelait singulièrement les rivalités nationales et les guerres acharnées du temps des Séleucides et des Ptolémées, des Pharaons et des monarques de l'Orient.

En effet rien de moins semblable que ces deux peuples par le genre de vie, les anciennes coutumes, les habitudes traditionnelles, la nature d'esprit, le caractère, les passions dominantes, les aspirations philosophiques et religieuses, les souvenirs mêmes de ce qui avait existé avant la conversion : toutes choses qui influaient jusque sur les règles ecclésiastiques, la discipline et la manière dont ils entendaient le christianisme.

Le patriarche d'Alexandrie avait eu de tout temps la préséance sur celui d'Antioche, et les mesquines jalousies qui se joignaient aux antipathies et aux rancunes des Syriens servirent puissamment l'ambition de ceux qui voulaient s'élever sur les uns comme sur les autres, bien que sans droits et sans passé dans l'Église des premiers Pères. Les successeurs d'évêques thraces, élevés à la dignité de patriarches de Constantinople par la création d'une nouvelle

capitale, avaient dès lors rêvé de devenir les papes de tout l'empire byzantin.

Leur plus grand obstacle était l'Égypte, l'Égypte, qui leur faisait sentir durement sa prééminence, et dont les puissants patriarches, ayant derrière eux tout un peuple admirablement discipliné, n'hésitaient jamais à intervenir jusque chez eux toutes les fois que l'occasion s'en présentait.

Mais lorsque Dioscore eut par ses fautes contraint le pape à consentir, malgré de vives répugnances, à la convocation d'un Concile oriental, dont il paraît avoir trop bien prévu les suites, l'Église de Constantinople, se mettant à la tête du mouvement, sut envenimer la querelle et la tourner à son profit. Les Égyptiens, par suite des malentendus que permettait une traduction en grec de mots latins qui n'avaient pas de correspondants bien exacts dans cette langue, voyant du reste l'ovation que les Pères syriens du Concile, après avoir acclamé la lettre de saint Léon, se hâtaient de faire à Ibas, partisan déclaré de Nestorius et en cette qualité chassé de son siége par Dioscore, se laissèrent persuader que le pape lui-même était un nestorien.

Dès lors la rupture fut complète et irrévocable entre l'Église de Rome et l'Église d'Égypte. Cette dernière, attachée à Dioscore, schismatisée, anathématisée, eut à lutter pour son existence, et elle abandonna bientôt jusqu'à la moindre velléité de domination dans l'Empire. Au bout d'un siècle, sous Justinien, elle perdit définitivement la possession

du siége d'Alexandrie, lors de l'exil de Théodose, son patriarche, et elle fut réduite à l'état de secte, dont les chefs secrets habitaient dans des monastères.

Quant à l'Église d'Antioche, elle fut pour ainsi dire ensevelie dans le triomphe de ses haines.

La seconde Rome, Constantinople, n'avait pas manqué de mettre à profit une circonstance propice, qui sans doute ne se serait jamais représentée. Alliée du pape contre l'Égypte, elle avait voulu se payer, séance tenante, de ses services, en se faisant attribuer, par le même concile qui condamnait Dioscore, la prééminence en Orient. Elle commença par en faire accueillir la proposition par les Syriens, dans une séance subreptice, sans légats du pape et sans magistrats, y exhumant un synodique, jusqu'alors tenu en réserve, du concile de Constantinople dont nous avons déjà parlé plus d'une fois. Les légats du pape protestèrent dans une dernière session publique, en présence des magistrats impériaux. Mais cette protestation même servit les desseins de Constantinople; car, au milieu des cris approbatifs des Orientaux [1], les magistrats firent enregistrer dans les

[1] « A bas les Occidentaux ! Il faut que l'Orient l'emporte puisque Jésus-Christ a voulu paraître en Orient ! » Tel était le cri que proféraient déjà lors du concile de Constantinople les Orientaux, auxquels on représentait les dangers d'un schisme, si, au lieu de reconnaître saint Paulin comme ils l'avaient promis par serment, ils donnaient un successeur à Mélèce malgré les Latins et les Égyptiens. Selon Théodoret, ils ne voulurent rien entendre et se séparèrent même de la communion de ceux qu'ils confondaient sous l'appellation d'Occidentaux.

actes la décision incriminée, qui prit ainsi une valeur officielle, en quelque sorte, dans tout l'empire byzantin. Les actes complets, joints à la lettre dogmatique du pape saint Léon, furent envoyés dans toutes les provinces pour y recevoir l'adhésion de tous les membres du clergé.

Cependant saint Léon lui-même, aussitôt qu'il apprit ce qui s'était passé, repoussa la partie des actes relative à Constantinople. Il n'approuvait dans Chalcédoine que ce qui était l'enregistrement et le développement de sa lettre, la consécration de la formule de foi romaine dans les églises de l'Orient, la déposition du patriarche qui avait méconnu l'autorité du pape et avait voulu lutter contre lui. La dernière session fut donc annulée en Occident, et les orthodoxes, en y recevant le concile de Chalcédoine, n'y comprirent jamais le canon que saint Léon avait formellement rejeté.

Mais déjà l'Empire était partagé en partisans et en adversaires de Chalcédoine. Parmi les premiers, qui l'admettaient en bloc avec la lettre de saint Léon, il se trouvait non-seulement de véritables orthodoxes, mais des nestoriens de Syrie, qui, voulant à tout prix l'abaissement de l'Égypte, souscrivaient à une foi qu'ils ne partageaient pas. Parmi les derniers se rangeaient de véritables eutychéens, bien éloignés pourtant de la foi de Dioscore et de l'Église jacobite, qui les a toujours condamnés. Nous racontons ailleurs [1] combien de troubles, de massacres, de

[1] *Vie de Théodose d'Alexandrie*

désordres dans tout l'Empire résultèrent du choc de ces deux grands partis. Un jour, sous le règne de Basilisque, les antichalcédoniens dirigés par le successeur monophysite de Dioscore, le patriarche d'Alexandrie, Timothée Élure, l'emportèrent jusqu'en Syrie, où ils installèrent, à Antioche même, un patriarche de leur bord. Mais Basilisque fut bientôt renversé, et l'archevêque de Constantinople, Acace, après avoir provoqué la réaction, crut se trouver en mesure de s'arroger enfin une puissance pleinement papale, en manœuvrant habilement au milieu des uns et des autres. Il s'appuya d'abord sur Rome pour abattre l'Égypte et pour obtenir de nommer lui-même un patriarche chalcédonien à Antioche. Puis il voulut se servir de l'Égypte, abaissée contre Rome elle-même, et, inspirant à l'empereur une *hénotique* ou édit d'union, il sacrifia, non sans compensations, le concile de Chalcédoine en son entier. Il fit alors chasser d'Antioche le patriarche qu'il avait nommé, pour y rétablir un monophysite, qui subissait sans opposition sa prééminence autoritaire. Mais le schisme n'était pas mûr, et toute cette habileté devait tourner au détriment des premiers successeurs d'Acace, moins astucieux ou plus sérieusement convaincus. Dans ce triomphe momentané des antichalcédoniens, ils se trouvèrent isolés par leurs ménagements mêmes, leurs hésitations, leur désir de ne pas paraître s'écarter par trop du catholicisme. Euphémius, puis Macédonius finirent par être expulsés de leurs siéges,

où s'assirent un instant de vrais monophysites. Il n'y avait alors plus de chef en dehors de Rome pour ceux qui, dans l'Empire, se rapprochaient de la foi romaine.

Durant cet état d'anarchie, de révolutions, de guerres intestines qui se prolongea jusqu'au règne de Justinien, l'autorité de la collection canonique citée à Chalcédoine et qui servit de base officielle, pour ainsi dire (*Græca auctoritas*), à l'œuvre exécutée à Rome par Denis le Petit, devait nécessairement s'amoindrir de plus en plus dans le monde byzantin. Quand, ensuite, les empereurs voulurent centraliser définitivement l'administration des Églises, quand on promulgua de nouveaux recueils officiels, désormais seuls invoqués, seuls reproduits, seuls conservés, ces recueils n'étaient pas, comme on pourrait le croire, un développement naturel de l'ancien *Codex* de l'Église de Constantinople. Leur origine se rattache, au contraire, à toute une série de collections différentes et parallèles, qui procédaient tout autrement dans le numérotage des canons et distinguaient les uns des autres les divers conciles. On ne saurait déterminer l'époque précise de l'apparition de chacune d'elles; mais on voit quel a dû être l'ordre suivant lequel elles se sont succédé, et bien que, délaissées à leur tour, elles se soient perdues chez les Grecs, comme le *Codex* d'Aétius et les sources juridiques compilées dans le Digeste de Justinien, on peut aisément arriver à se faire une idée exacte de plusieurs d'entre elles par la compa-

raison des collections latines, syriaques, arabes, etc. dont elles ont été le prototype ou le noyau.

Nous distinguons notamment ainsi, en dehors de l'ancienne collection officielle de Constantinople reproduite en latin par Denis le Petit sans aucune modification :

1° Celle dont la traduction prit place dans la Gélasienne, la Gallo-Romaine, l'Isidorienne, et que l'on retrouve également dans la Lucano-Colbertine, ainsi que dans plusieurs autres *Codex* latins. Elle comprenait trois conciles syriens seulement, c'est-à-dire Ancyre, Néocésarée et Gangres, mis à la suite l'un de l'autre, mais distingués et non réunis sous un unique numérotage, comme dans Denis le Petit. Ancyre et Néocésarée étaient accompagnés de la liste des évêques souscripteurs; et Gangres, de la lettre aux Arméniens. Cette collection était sans doute l'œuvre d'orthodoxes scrupuleux, qui s'étaient refusés à admettre le concile arien d'Antioche et les canons au moins douteux de Laodicée. Le choix que nous décrivons se fit en Orient même, car un grand nombre de collections orientales, étudiées par nous, et dérivées évidemment d'un original grec, semblent avoir eu ce fonds primitif. Nous citerons en particulier le manuscrit éthiopien n° 68 de Florence[1] et les manuscrits n°s 119 et 125 de l'ancien fonds et

[1] Cette collection contient, après les canons des Apôtres, ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, *Nicée*, les canons de Pierre, d'autres de Nicée et de Gangres, et enfin Sardique, Antioche et Laodicée. (Voir aussi le recueil décrit par Ludolf, *Comm. ad hist. Eth.* p. 304.)

n° 80 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale, qui, de même que la Gélasienne, la Gallo-Romaine, etc., font de ces trois conciles un groupe à part, après lequel ils intercalent quelque document de provenance occidentale. Dans les collections arabes, comme dans celle de saint Isidore[1], ce document est Sardique[2]. Nous verrons bientôt que

[1] Nous aurons à revenir sur cette question dans le prochain paragraphe.

[2] Bien que, par des emprunts successifs, tous les recueils arabes aient fini par adopter dans leur ensemble les éléments de l'édition de Constantinople, telle qu'elle fut traduite par Denis le Petit et y compris Antioche, Laodicée et Constantinople, de même que tous ont fini également par posséder Sardique à l'imitation de Denis le Petit, quelques-uns cependant permettent de juger de ce qui forma le noyau de leur collection par une interversion dans l'ordre des conciles, autre que celle de Nicée, dont la cause est toute chronologique.

1° Dans quelques-uns, tels que les n°s 119 et 125 de l'ancien fonds cités ci-dessus, cette interversion suit immédiatement le premier fonds très-réduit par les orthodoxes grecs, et qui fut tout d'abord admis dans la Gélasienne, dans la Gallicane et dans les collections de Lucques et de Colbert, c'est-à-dire les conciles d'Ancyre, Néocésarée et Gangres.

2° Dans quelques autres, cette interversion fait une coupe juste au point où s'arrêta la *Prisca* latine, c'est-à-dire aussitôt après les canons d'Antioche. C'est ainsi que la collection de Macaire de Schiet (British Museum, XIX; Bibliothèque nationale, S. A. 78 et 84) et une autre collection qui porte le n° 81 dans le même supplément arabe de la Bibliothèque placent plusieurs conciles entre le groupe formé par les premiers conciles du fonds grec, y compris Antioche et les suivants à partir de Laodicée.

3° D'autres réunissent encore Laodicée aux conciles précédents et, par l'intercalation de Sardique après les canons de ce synode, arrêtent la reproduction exacte du grec où se terminait le numérotage commun dans le *Codex* d'Aétius, lors du concile de Chalcédoine.

les n°s 119 de l'ancien fonds et 186 du supplément

Tels sont la collection des Melkites de Syrie (A. F. 118, 127 et 128), le manuscrit éthiopien que j'ai vu à Rome à la Propagande, la collection arménienne de la Bibliothèque nationale, etc.

4° D'autres enfin continuent à suivre l'ordre grec, un peu plus loin et jusqu'où s'étendait le numérotage commun du temps de Denis le Petit, c'est-à-dire en y comprenant les canons si longtemps contestés de Constantinople. La collection grecque, allongée à son état complet, fut donc le prototype de plusieurs collections arabes que nous aurons bientôt l'occasion d'étudier, et en particulier du n° 125 de l'ancien fonds arabe, et de la collection syriaque n° 128 de la Bibliothèque Vaticane.

Remarquons seulement, avant de terminer, que les manuscrits arabes intitulent généralement les quatorze canons bien connus du concile de Néocésarée :

هذا قوانين المجمع الذى اجتمع بناوكاساريه وهو اقدم من مجمع نيقيه وهو المجمع المعروف بقرطاجنه من اعمال افريقيه المغرب

« Voici les canons du concile qui s'est assemblé à Néocésarée, et il est plus ancien que le concile de Nicée, et c'est le concile connu sous le nom de Carthage dans les provinces de l'Afrique occidentale. »

Cette confusion singulière tient à une cause qu'il nous faut brièvement expliquer.

Ainsi que nous aurons bientôt l'occasion de le prouver, les conciles syriens d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, etc., ont, dans les divers *Codex* arabes, un seul point de départ, la collection des Melkites de Syrie. Or nous possédons à la Bibliothèque nationale, dans le manuscrit 118 de l'ancien fonds, une des meilleures éditions de cette collection, et qui, je crois, peut nous donner la clef de notre difficulté.

Ce manuscrit se divise en deux parties distinctes. La première contient, à l'état fragmentaire, en grec, un *Synodicon vetus*, offrant de grandes analogies avec celui qu'a publié Fabricius dans sa *Bibliothèque*, et qui semble remonter à l'époque des collections qui précédèrent directement celle de Photius. Chacun des conciles y occupe

arabe nous offrent aussi, de ce fait, une preuve en-

en quelques lignes une petite notice à part ayant un numéro spécial. D'abord viennent les conciles particuliers désignés sous cet ordre : 1° Ancyre; 2° Carthage sous Cyprien; puis une lacune qui remplace les deux conciles de Néocésarée et de Gangres; 5° Antioche; 6° Laodicée; nouvelle lacune probablement plus longue qui contenait le dernier concile particulier de Sardique, dont nous avons la notice plus loin dans le corps du manuscrit, et les premiers conciles généraux (de Nicée et de Constantinople) répondant à un nouveau numérotage. Enfin, sous le n° 3, se rapportant à ce second numérotage, vient le concile d'Éphèse, sous le n° 4 celui de Chalcédoine, sous le n° 5 celui de Constantinople, sous le n° 6 le synode *in Trullo* et sous le n° 7 le deuxième de Nicée.

La seconde partie renferme au contraire une véritable collection de canons dans un ordre analogue à celui de la *Prisca*, et ne distinguant pas encore les conciles généraux des conciles particuliers. On y rencontre : 1° Ancyre, 2° Néocésarée, 3° Nicée, 4° Gangres, 5° Antioche, 6° Laodicée, 7° Sardique, 8° Constantinople, 9° Éphèse, 10° Chalcédoine, et ainsi de suite jusqu'au neuvième concile universel inclusivement.

Ces deux œuvres n'avaient, on le voit, aucun rapport véritable; mais on voulut bon gré mal gré rapprocher le *Synodicon* de la collection et les mettre d'accord. Or comme une lacune avait, dès cette époque, fait disparaître la notice de Néocésarée, et comme le *Synodicon* donnait en second lieu Carthage après Ancyre, on identifia Carthage et Néocésarée. Cette assimilation ne s'opéra du reste que dans le texte arabe et contredit formellement le texte grec qu'il traduit. Voici, l'un en regard de l'autre, ces deux textes tels qu'ils sont dans le manuscrit, folio 4 verso :

Β	
Η ΑΓΙΑ ϹΥΝΟΔΟϹ ЄΝ ΚΑΡ-	مقدسة هى الجماعة التى
ΘΑΓЄΝΗ ΤΗϹ ΑΦΡΙΚΗϹ ЄΠΙ	صاروا (sic) الى قرطاجنة من عمل
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ	افريقية المغرب المنسوبة الى
ΤΩΝ Ν ЄΠΙϹΚΟΠΩΝ ϹΥ-	ناواكسارية الى الاب القديس
ΝΑΘΡΟΙϹΘΗϹΑ ЄΠΙ ΚΑΘΑΙ-	قبريان وكان عددهم خمسين
ΡЄϹΗ, etc.	اسقفا.....

core plus convaincante, car ils réunissent ensemble, sous un même titre, les conciles d'Antioche et de Laodicée, et en font un Synodique distinct, une sorte de supplément, certainement emprunté après coup au vieux *codex* byzantin [1].

2° Celle que reproduit la *Prisca* de Justel [2], ainsi que beaucoup de manuscrits arabes. Nicée y était placé suivant son ordre chronologique supposé,

Pour tout le reste, la comparaison fut facile et on put répéter en tête de presque tous ces conciles la notice grecque qui leur correspondait dans le *Synodicon*. C'est ainsi que nous possédons dans le corps même du manuscrit les notices grecques de Gangres, de Sardique, de Nicée et de Constantinople qui manquent au commencement du manuscrit n° 118. Néocésarée seul semble donc avoir déjà fait défaut dans l'original que consulta l'éditeur primitif de notre *Codex*.

[1] Comme l'a fort bien remarqué Ballerini (p. XIII), la version ancienne qu'on retrouve dans la Gélasienne, la Gallo-Romaine, l'Isidorienne, etc. ne comprenait d'abord qu'Ancyre, Néocésarée et Gangres. C'est pour cela que l'auteur de la *Lucano-Colbertine* ne put suivre cette version que pour les trois conciles, et qu'il se vit réduit à emprunter à la version appelée improprement *Prisca* les conciles d'Antioche, de Constantinople et de Chalcédoine. Quant à Laodicée, il ne se trouvait alors ni dans l'Isidorienne ni dans la *Prisca*.

De son côté, la Gallo-Romaine de Corbie sépara encore par un intervalle considérable le premier fonds des trois conciles, tirés de la même version que la *Lucano-Colbertine*, des conciles d'Antioche, de *Laodicée* et de Constantinople, qui furent traduits de nouveau du grec et composèrent la seconde partie de la traduction Isidorienne. Mais, comme nous le verrons, elle ne possédait pas encore Chalcédoine, qui fut introduit beaucoup plus tard.

[2] La *Prisca* de Justel contient Ancyre, Néocésarée, *Nicée* (grossi de Sardique, selon la coutume occidentale), Gangres, Antioche, Chalcédoine et Constantinople. Elle n'a pas Laodicée, non plus qu'aucun des manuscrits qui empruntèrent sa traduction (voir Ballerini, p. XII).

après Ancyre et Néocésarée. Dans le type latin, qui est certainement le plus ancien, Laodicée est omis et chacun des synodes syriens est accompagné des noms des souscripteurs, comme dans la version latine des trois conciles. Les principales collections arabes qui suivent, pour Nicée surtout, un ordre analogue, sont : celle des Melkites de Syrie[1] (n°s 118 et 127 de l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale), celle du Melkite égyptien Joseph (n° 236 de la Bibliothèque Bodléienne), l'édition remaniée de la même collection (n° 128 de l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale[2]), son *Abrégé jacobite* (n° 125 de l'ancien fonds de la même bibliothèque), et d'autres collections dont la provenance est incertaine (Bibliothèque nationale, S. A. 80, etc.). Il en est de même pour la collection éthiopienne[3] du musée Borgia que j'ai vue à Rome, et, dans une certaine mesure, pour la collection arménienne[4] de la Bibliothèque nationale (n° 84 de l'ancien fonds).

[1] Elle contient les canons des Apôtres, Ancyre, Néocésarée, Nicée (grossi à la façon arabe décrite ailleurs par nous), Gangres, Antioche, *Laodicée, Sardique,* Constantinople, *Éphèse,* Chalcédoine et les autres conciles généraux suivants.

[2] Il contient, comme les précédents, Ancyre, Néocésarée, *Nicée* augmenté, Gangres, Antioche, Laodicée, *Sardique,* Constantinople, Éphèse, Chalcédoine et les autres conciles généraux.

[3] Elle contient les canons des Apôtres, Ancyre, Néocésarée, *Nicée* développé, Gangres, Antioche, Laodicée, *Sardique.* Le reste des conciles manque, mais la table indiquait Constantinople, Éphèse, et le second Éphèse sous Dioscore.

[4] Cette collection, qui m'a été communiquée par mon savant maître M. Dulaurier, met Ancyre avant Nicée. Mais, peut-être par

3° Une autre collection, évidemment faite d'après les précédentes, et dont le type nous a été conservé par le manuscrit syriaque 14528 du British Museum, et en partie par l'*Adrienne*. Elle donnait, dans le même ordre que Denis le Petit, les conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée et Constantinople. En ce qui concernait Nicée, outre les canons, on y rencontrait le Symbole, la liste des évêques, tirée sans doute des sources latines, et plus tard réempruntée de nouveau par l'*Adrienne*, et plusieurs lettres apocryphes attribuées à Constantin. Venaient ensuite à l'état séparé les trois conciles d'Ancyre, Néocésarée et Gangres, contenant les mêmes éléments que la ver-

suite d'une interversion dans les folios de l'original, Néocésarée ne suit pas Ancyre et précède directement Gangres, Antioche, Laodicée, *Sardique*. Une autre interversion a amené les canons des Pères entre Nicée et le reste des conciles syriens. Les autres synodes, à partir de Laodicée, sont placés dans le plus grand désordre.

Notons que le concile d'Ancyre, auquel notre collection semble attacher une grande importance, est cité dès le ve siècle par les Arméniens. Par exemple, Eznig, dans son traité contre Marcion (p. 287 de l'édition de Venise), s'appuie fortement sur le 14e canon qu'il appelle le *canon de nos pères* : *Յոր սակս և Հարքն մեր սուրբ եպիսկոպոսք սահմանեցին կանոնս. եթէ ոք հաւատացեալ միս ոչ ուտիցէ, և բանջար ընդ մսոյ եփեալ իցէ և, ի բանջարոյն ոչ կամիցի ճաշակել, նզովեալ լիցի։* Le canon grec disait : ... *εἰ δὲ βούλοιντο, ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν ... πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως.* (Voir également le canon 2 de Gangres sur le même sujet. On sait que les canons de ce concile sont précédés d'une épître dédicatoire destinée aux Arméniens. Ce ne fut, en effet, qu'à partir du pontificat de saint Cyrille que l'influence égyptienne remplaça définitivement, d'après le témoignage de Moïse de Khorène, l'influence orientale en Arménie.)

sion latine[1] des trois conciles, c'est-à-dire les noms des évêques, joints à chaque série de canons, et la lettre du synode de Gangres aux Arméniens. Notons qu'avant Ancyre et avant Néocésarée, sans doute par suite de l'influence exercée par la collection qui a servi de type à la *Prisca*, on trouve la mention : « Ce concile est antérieur à Nicée, mais celui-ci a été mis auparavant à cause de son importance[2]. » Quant à Antioche et Laodicée, notre *Codex* paraît en avoir fait un synodique à part, comme les manuscrits arabes n°s 119 et 86, mentionnés précédemment. Ce qu'il y a de certain, c'est que M. Cowper s'est trompé dans sa notice du manuscrit syriaque, en considérant comme une liste des Pères de Laodicée, incomplète au commencement, la fin de la lettre du concile d'Antioche, suivie de ses signatures, telle, à peu de chose près, qu'elle est donnée dans la version Isidorienne[3]. Or il ne faut pas oublier que, tandis que nous avons des listes de souscription pour tous les synodes syriens, aucune des versions antiques ne nous en fournit encore pour Laodicée.

On ne sait absolument rien de positif sur la tenue de ce concile, dont la date est complétement incertaine selon tous les critiques, et dont l'existence

[1] Celle qu'on trouve dans la Gélasienne, la Lucano-Colbertine, la Gallo-Romaine, etc. (Voir plus haut la collection grecque n° 1.)

[2] La Gélasienne ne possédait pas cette mention dans ses meilleurs manuscrits.

[3] Voir Ballerini, p. CCLVIII et CCLXII.

même semble très-problématique. Rien ne prouve, en effet, que Laodicée ait été compris dans le *Codex* cité par Aétius à Chalcédoine, et il n'était assurément pas dans la *Prisca* et dans la collection qu'a abrégée en premier lieu l'*Épitome espagnol.* On l'aperçoit pour la première fois, sans titre séparé et indistinctement uni aux précédents, dans l'édition byzantine qu'a traduite Denis le Petit. Il serait donc très-possible que les cinquante-neuf canons qui portent cette indication n'eussent été d'abord ajoutés que par simple autorité patriarcale au vieux fonds du *Codex* de Constantinople. Plus tard, lorsqu'on rechercha dans les archives des églises et dans les collections particulières toutes les pièces se rapportant à Ancyre, Néocésarée, Gangres et Antioche, on ne trouva aucun renseignement pour cet appendice; et sans doute ne l'attribua-t-on à un concile venu de Phrygie que d'après une tradition orale assez vague et par suite de la nécessité où l'on se trouvait de le séparer du reste. Ce ne put être d'ailleurs qu'un pis-aller : la première idée des copistes devait avoir été tout naturellement de considérer ces canons comme une seconde et fort précieuse partie appartenant au concile d'Antioche, qui les précédait immédiatement. De là proviendrait le Synodique commun qu'ont traduit nos manuscrits arabes et syriaques.

L'étude intrinsèque de ces canons semble également nous entraîner vers une solution de ce genre. Leur rédaction n'offre presque aucune analogie avec celle des synodes précédents, et, en général, avec

celle des assemblées orientales de ce temps. Nous n'y trouvons ordinairement ni l'anathème, ni la promulgation officielle de quelque autre sanction, ni même le *placuit* si habituel dans tous les conciles. Ils ressemblent plutôt aux brèves indications d'un manuel juridique. Ils n'ont de même, à proprement parler, pas de style. On s'y est borné seulement au strict nécessaire, comme s'il s'agissait de l'index d'un code, sans se donner la peine de former une phrase correcte. Les dix-neuf premiers commencent uniformément par la formule *περὶ τοῦ* suivie de l'infinitif; tous les autres, jusqu'à la fin[1], par les mots *ὅτι οὐ δεῖ*, suivis également de l'infinitif. On peut avoir une idée de leur aspect général par ces deux exemples, cités au hasard :

ε̄

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι.

[1] J'excepte seulement le dernier canon certainement ajouté postérieurement et qu'on ne rencontre ni dans Denis le Petit, ni dans la Gélasienne, ni dans beaucoup d'autres versions orientales ou occidentales. Ce canon contenant un catalogue des livres saints admis dans l'église paraît avoir été rédigé à une époque assez tardive par les patriarches de Constantinople et à l'imitation des décisions prises sur le même sujet par les papes Innocent et Gélase.

Un fait analogue se produisit pour les canons dits apostoliques; car la seconde partie, que n'a pas connue Denis le Petit, contient *en dernier lieu* un canon assez récent sur les livres saints. On remarque également, dans cette seconde partie, un certain nombre de décisions empruntées au concile d'Alexandrie. La première partie était

$\overline{\kappa\gamma}$

Ὅτι οὐ δεῖ ἀναγνώστας ἢ ψάλτας ὠράριον φορεῖν καὶ οὕτως ἀναγινώσκειν, ἢ ψάλλειν.

Tous les autres sont sur le même type.

Beaucoup de ces canons semblent avoir été rédigés pour compléter, étendre ou expliquer les décisions synodales données antérieurement dans le *Codex* byzantin. Tel est, par exemple, le canon 7 qui, comme la version Isidorienne de Nicée (canon 8) et l'abrégé de Ruffin (canon 9), étend aux Novatiens les termes des dispositions prises au sujet des Cathares dans le premier concile universel; le canon 8, qui explique le 19[e] canon de Nicée concernant les Cataphrygiens et ordonne d'instruire leurs clercs, s'ils viennent à se convertir, avant de leur accorder dans l'Église l'équivalence de leur rang; le canon 41, qui applique aux laïques même la prescription donnée par le canon 7 d'Antioche, au sujet des lettres canoniques nécessaires dans les voyages, etc., etc. D'autres, au contraire, sont tirés de collections juridiques de provenance étrangère, et qu'on ne voulait pas reproduire en entier. Ainsi les emprunts faits à la seconde partie du Synodique de saint Athanase sont très-nombreux, et tout à fait frappants, comme nous aurons bientôt l'occasion

surtout tirée des canons d'Antioche réunis à ceux de Nicée. Nous reviendrons bientôt sur la question intéressante de ces antiques *collections orientales*.

de le montrer. Qu'il suffise pour le moment de mentionner les canons qui s'étendent entre les nos 26 et 40, et qui reproduisent souvent textuellement et parfois développent, comme le fit de son côté saint Épiphane dans le *Panarion*, plusieurs décisions de notre concile d'Alexandrie[1] : sur les judaïsants, les bains publics interdits aux clercs, les hérétiques, avec lesquels il ne faut ni prier ni avoir aucun rapport, les phylactères et tout ce qui concerne les traditions gnostiques et la sorcellerie, et enfin les fêtes des païens, auxquelles on ne doit pas assister.

Je ne puis prolonger davantage cette étude, qui me mènerait beaucoup trop loin pour une simple parenthèse, et j'en reviens enfin à notre collection canonique elle-même.

Cette collection termine, pour ainsi dire, tout un cycle de recueils parallèles à celui de Constantinople.

En effet, le *Codex* byzantin, que Denis le Petit a traduit, ne séparait nulle part les canons syriens. Il ne se préoccupait pour ainsi dire pas de leur origine, et c'est pour cela qu'on finit par le grossir peu à peu de cinquante-neuf nouveaux canons, ainsi que nous venons de le voir. Au contraire, les *Codex* que nous étudions et qui, plus tard, prévalurent, avaient voulu séparer les conciles et leur donner un aspect historique et chronologique. De là vinrent les essais successifs que nous avons ci-dessus passés

[1] Ce sont les seules qui, dans l'abrégé attribué à Laodicée, soient parfois, comme sanction, accompagnées de l'anathème.

en revue : en premier lieu, la collection *en trois conciles* des orthodoxes grecs, qui repoussèrent le concile arien d'Antioche; en second lieu, la collection qui servit de type à la *Prisca*, mettant Nicée après Ancyre et Néocésarée, supposés plus anciens, et admettant Antioche, mais non encore Laodicée; en troisième lieu enfin, la collection parallèle que nous venons d'examiner et qui plaçant, comme Aétius, Nicée en tête de tout le reste « à cause de sa dignité, » ajouta au vieux fonds des trois conciles celui d'Antioche grossi des canons attribués à Laodicée. On ne se bornera pas là, et bientôt Laodicée deviendra un véritable concile dans la collection qui va suivre et qui, postérieurement encore allongée et intervertie, fit disparaître en grec toutes les autres.

4° Enfin une dernière collection, antérieure au règne de Justinien, la collection *des dix conciles* conservée notamment dans le manuscrit de Vienne, qui a été décrite par Lambecius dans son *Catalogue*, t. VIII, p. 908, et par Fabricius dans la *Bibliothèque grecque*, t. XII, p. 185[1]. Elle se composait seulement des canons des Apôtres, suivis des dix conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, *Sardique*[2], Gangres, Antioche, Laodicée, Constanti-

[1] Je cite ces deux auteurs d'après leurs secondes éditions.

[2] Cette place occupée par Sardique est tout à fait remarquable, ainsi que l'introduction du concile d'Éphèse, qui n'avait encore apparu dans aucune des collections grecques antérieures. En dehors de ces deux intercalations, la collection en dix conciles se borne à conserver tous les éléments canoniques contenus dans le type grec de l'*Adrienne*, comme dans le *Codex* à numérotage continu qui a

nople, *Éphèse* et Chalcédoine. Là s'arrêtait le fonds primitif, tel qu'il a été reproduit plus tard dans le second type byzantin. Mais on ajouta postérieurement, dans le texte qu'a suivi le manuscrit de Vienne, différentes lettres canoniques[1], tirées pour la plupart de l'édition remaniée de Photius, et, après elles, le concile de Constantinople contre Origène (553), la lettre de saint Léon à saint Flavien (418), le concile de Carthage tenu sous Cyprien en 256, le concile de Constantinople de 394, le concile *in Trullo*, le deuxième concile de Nicée, avec la lettre de Tarasius au pape Adrien, les deux conciles de Constantinople, en faveur de Photius, de 861 et 874, et une foule d'autres pièces[2] de provenances

été traduit par Denis le Petit. Nicée est également remis en tête avec des notes indiquant qu'il est postérieur à Néocésarée. Mais Sardique est ensuite placé avant Gangres, peut-être d'après un calcul chronologique plus ou moins erroné.

[1] En voici l'ordre : Théophile, Denis, Grégoire de Néocésarée, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Icone, Cyrille, Gennade, lettre à Martyrius et Timothée d'Alexandrie.

[2] Entre autres la lettre de saint Athanase à Ruffinien, la note d'Anastase du mont Sinaï sur les hérésies, une exposition des divers conciles par un anonyme, une autre notice des conciles généraux et spéciaux, un abrégé de la doctrine de Nestorius, suivi des anathèmes de saint Cyrille, les dix chapitres de saint Maximin sur les deux natures en Jésus-Christ, la profession de foi de saint Damase et la lettre à Paulin, le concile de Constantinople de l'an 920, un écrit de Métrophane de Constantinople, les questions de Jean du mont Sinaï à Nicolas de Constantinople en l'an 1084 et divers écrits de Nicolas, Nicétas, saint Nil, Cosme et Photius. Ce *Codex*, dans son ensemble et même dans aucune de ses parties, n'a, on le voit, aucune analogie avec celui qui a servi de base au *Nomocanon* de Photius et qu'il nous décrit dans sa préface. Il faut donc complétement renoncer à l'opinion exprimée à ce sujet par Lambecius et Fabricius.

diverses. Tous ces documents ont été réunis, tardivement et sans ordre, par un compilateur maladroit, après qu'il eut exactement copié l'ancien recueil des dix conciles.

C'est ce recueil des dix conciles que possédait Jean d'Antioche du temps de Justinien. Il n'était encore que simple prêtre quand il le publia de nouveau, en le faisant suivre d'un ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΝΟΝΩΝ, par ordre de matières, qu'il en avait extrait. Lui-même a soin de nous dire, dans sa préface, qu'il s'était borné à joindre au fonds primitif un certain nombre de canons extraits des lettres de saint Basile de Césarée.

Voici ses propres paroles :

« Comme les lois et les canons de l'Église ont été promulgués, selon les temps, autrefois, par diverses personnes, sur divers sujets et en diverses occasions (car, après les Apôtres, dix grands synodes ont été célébrés par les Pères, et, de plus, le grand saint Basile a composé des canons sur beaucoup de questions), il ne faut pas s'étonner que les règles canoniques aient été écrites selon que les choses se présentant l'exigeaient, et non par ordre de matières distribuées en chapitres. De là il résulte qu'il est très-difficile de les retrouver. C'est pourquoi, aidé de la grâce de Notre-Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, nous nous sommes occupé, avec un grand soin, de colliger les résolutions qui avaient été définies, çà et là, selon les temps, pour les distribuer en cinquante titres, et cela sans con-

server l'ordre ni la série des numéros, et sans réunir, par exemple, le premier canon au deuxième, au troisième, au quatrième ou au cinquième, mais en rapprochant, autant que possible, les choses semblables des choses semblables, les chapitres analogues des chapitres analogues, de manière à rendre, pensons-nous, leur recherche aisée pour tous. Ce n'est pas que nous ayons été le premier à tenter ce travail; nous en avons trouvé d'autres qui avaient divisé ces canons en soixante titres; mais ils ne joignaient pas les canons de Basile aux autres, ni les choses semblables aux choses semblables, sous des titres distincts, comme il l'aurait fallu. Beaucoup de canons se trouvaient dans un seul chapitre, et il était difficile de saisir ce qui avait été réglé par plusieurs sur un seul sujet. Nous nous sommes efforcé, selon nos moyens, de faire une division plus claire, en collationnant et en assemblant les décisions semblables, et en mettant dans l'en-tête de chaque titre ce qui y est contenu. Quant à l'ordre même des conciles qui ont été célébrés, au nombre des canons qu'ils ont édités et au nombre de ceux qu'a écrits l'admirable Basile, il sera facile de le connaître par ce qui suit. Car cet ordre n'est nullement obscur, mais, au contraire, il est évident pour quiconque voudra lire.»

L'Index annoncé, fort intéressant pour nous, puisqu'il nous indique la composition de la collection qui a servi de base au *Nomocanon* de Jean d'Antioche, est donné immédiatement après cette pré-

face. Dans cet Index, aussi bien que dans le manuscrit de Vienne, on rencontre en premier lieu les canons des Apôtres, puis Nicée, réduit aux seuls canons, comme il était d'usage dans les églises d'Antioche et de Constantinople, et accompagné d'Ancyre, Néocésarée, *Sardique*, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, *Éphèse*, Chalcédoine. Enfin, conformément au témoignage formel de Jean d'Antioche, on trouve l'addition des canons de saint Basile, au nombre de soixante-huit.

Cette collection n'avait, on le voit, rien de bien nouveau. Elle représentait seulement l'un des nombreux codex qui s'étaient produits pendant les troubles dans les diverses églises d'Orient. Et comme le ϹΥΝΤΑΓΜΑ et le ΝΟΜΟΚΑΝΩΝ qu'en avait tirés le prêtre Jean n'avaient en eux-mêmes que le modeste mérite des compilations de cabinet, tout semblait présager pour cette œuvre un simple succès d'estime et peut-être un oubli rapide. N'a-t-on pas ainsi perdu toute trace du *Nomocanon* en soixante chapitres?

Il en fut cependant tout autrement, grâce aux événements politiques.

Un des plus grands souverains que Constantinople ait eus, Justinien, possédait alors le pouvoir. S'il est impossible de fermer les yeux sur les conséquences fatales qu'entraîna bientôt pour l'Empire son intervention trop active dans les questions ecclésiastiques, il faut du moins reconnaître que son ambition, mal ordonnée, n'était pas sans grandeur. Rétablir dans

toute sa puissance, dans toute son intégralité, l'empire romain; expulser les envahisseurs de l'Occident, les refouler loin de l'Orient; réunir sur sa tête les deux couronnes, comme du temps du grand Théodose; de même que lui, faire cesser les luttes de sectes, les schismes, et réunir les populations, désormais apaisées, dans une seule foi, comme sous un seul sceptre; remplacer le code Théodosien et les collections juridiques antérieures par une nouvelle législation civile et religieuse, unique et compacte; enfin donner aux Byzantins énervés par l'excès même de leur civilisation l'énergie, la force et le prestige des temps antiques, en faire de vrais Romains; contraindre au respect les barbares, les transformer en fédérés, leur donner des chefs et des ordres : tel était son rêve, son plan idéal, et il en poursuivit la réalisation, obtenant d'abord des succès tels, qu'il se crut tout permis et ne garda plus de mesure.

Les progrès des Perses furent arrêtés. L'Afrique, la Sardaigne et la Corse, la Sicile, l'Italie, une partie de l'Espagne furent reconquises. En Occident comme en Orient, les chefs redoutés des nations barbares, des pillards nomades, reconnaissant l'ascendant de l'Empire, sollicitaient son alliance et mendiaient des titres romains. A l'intérieur, les vieilles résistances furent brisées. Les Égyptiens, qui depuis le temps d'Acace et de Zénon avaient toujours eu pour patriarches officiels et uniques les successeurs directs de Dioscore, de vrais monophysites, et avaient suivi

tranquillement leurs traditions propres, comme si Chalcédoine n'eût jamais existé, sentirent de nouveau une main de fer s'appesantir sur eux. Après qu'on leur eut arraché leur archevêque Théodose, relégué à Constantinople, ils virent réprimer par des massacres leurs tentatives séditieuses et durent enfin courber la tête sous l'autorité d'un général imposé comme patriarche et soutenu par des légionnaires. Il en fut de même dans tout l'Orient, et particulièrement à Antioche, d'où le schismatique Sévère avait été expulsé. Tout dut céder devant la volonté impériale.

Justinien avait mis les consciences, comme tout le reste, dans le ressort de son administration. Les affaires ecclésiastiques, les questions de foi et de discipline, étaient expédiées dans des bureaux, comme celles de réglementation purement civile ou de finances. Les évêques, les patriarches, les papes même étaient devenus à ses yeux des fonctionnaires publics qu'il cassait à son gré. Et comme les évêques de Constantinople, prélats de cour, avaient l'oreille du souverain, ils l'emportaient naturellement sur tous les autres par l'influence irrésistible de leur souplesse obéissante. Bientôt ils reprirent ouvertement les desseins d'Acace, et, comme patriarches de la nouvelle capitale, ils songèrent à égaler et même à dominer ceux de l'ancienne. Byzance ne possédait-elle pas alors Rome?

Du temps du roi d'Italie Théodat, en 536, l'empereur avait encore traité le pape Agapit comme le chef incontesté de la chrétienté; il l'avait accueilli

avec des respects infinis et l'avait laissé déposer lui-même Anthime de Constantinople. Après la conquête, en 537, le pape Sylvestre fut exilé, puis assassiné; le pape Vigile bientôt violenté et retenu captif dans la ville impériale, dont le patriarche Eutychius osa présider, par ordre du souverain, malgré le successeur de saint Pierre, en sa présence, un concile universel. Puis Eutychius lui-même, en étant venu à se croire quelque chose, lassa à son tour. On lui chercha donc un remplaçant plus docile et sachant mieux pénétrer les volontés « sacrées. »

En de pareilles circonstances, le prêtre Jean d'Antioche devait paraître à l'empereur un agent précieux. Justinien, qui venait de faire rédiger la vaste compilation qu'on appelle *Corpus juris*, vit d'un bon œil une œuvre conçue d'après un même plan et qui la complétait en quelque sorte. Jean s'était en effet proposé surtout de montrer la parfaite conformité des canons ecclésiastiques avec les lois civiles. Il avait, dans ce but, divisé son livre en deux parties, par ordre de matières, ayant un classement identique et se rapportant à des titres à l'instar du *Corpus juris*[1]. Chacune de ces parties en possédait

[1] Selon Assemani (*Bibl. Vat. Catal.* t. III, p. 178), l'œuvre de Jean d'Antioche existerait encore en syriaque avec de légères variantes dans le *Nomocanon* en cinquante et un titres qui porte le n° 127 à la Bibliothèque Vaticane. D'une autre part, Beveridge (ΣΥΝΟΔΙΚΟΝ, volume II, p. 211) nous affirme également qu'elle a été assez fidèlement reproduite en arabe dans le *Nomocanon* d'Ibn el-Cassab conservé à la Bibliothèque Bodleienne d'Oxford. Ce *Nomocanon* est aussi en cinquante et un titres « *très-semblables* » à ceux de

cinquante se correspondant exactement. Dans la première, intitulée ϹΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΝΟΝΩΝ, se trou-

Jean d'Antioche. L'auteur fait avec soin l'énumération de ses sources, qui sont les canons des Apôtres grossis seulement, à la façon arabe, de quelques apocryphes clémentins, ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Nicée, Laodicée, Sardique, suivis de la lettre du pape Jules, et enfin les canons de saint Basile et les canons des empereurs. Les éléments, légèrement intervertis (sans doute pour suivre l'ordre habituel du plus grand nombre des collections arabes), sont, on le voit, identiquemeut les mêmes, sauf quelques apocryphes surajoutés, que ceux qui sont indiqués dans la préface du célèbre patriarche.

Nous possédons également plusieurs autres *Nomocanon* arabes faits d'après les mêmes éléments. Les plus importants semblent être : 1° celui d'Ibn el-Assal (Bibliothèque nationale, ancien fonds, 121, 122, 123, et supplément arabe, 84 et 85; Bibliothèque de Florence, n°s 59 et 60). Il est précédé d'une savante préface indiquant, selon l'excellente notice qu'en a faite dans son catalogue encore inédit mon illustre maître, M. de Slane, les bases du droit, qui sont les Écritures et les canons, et les règles d'analogie à employer pour faire concorder ces sources. Ibn el-Assal donne ensuite la liste des documents dont il s'est servi et qui sont presque identiques à ceux que mentionne Ibn el-Cassab. Ce sont d'abord les canons des Apôtres grossis, puis Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Nicée, Laodicée, Sardique, Hippolyte de Porto, les canons de saint Basile et les canons des empereurs. Quant à l'ouvrage lui-même, il est divisé en deux parties. La première est relative au clergé et au culte; la deuxième aux affaires séculières, aux lois relatives à l'individu, à la famille, à la cité, etc. C'est à peu près le plan du *Nomocanon* syriaque d'Ebediesu (n°s 128 et 129 de la Bibliothèque Vaticane); 2° le *Nomocanon* de Ferdj Allah d'Ekhmim (Panopolis), qui est contenu dans le manuscrit 120 de l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale et se divise aussi en deux parties. La première, relative au culte et au clergé, comprend vingt-six chapitres; la deuxième, relative aux affaires séculières, trente chapitres. Cette seconde partie renferme une esquisse de l'organisation judiciaire chez les Coptes et un abrégé de la jurisprudence romaine destiné à l'usage de ce peuple conquis par les Arabes, comme en Gaule le code de droit romain d'Anianus

vaient les canons des conciles et de saint Basile; dans la seconde, intitulée NOMOKANON, les lois impériales, ingénieusement rapprochées des décrets des synodes et comprenant exclusivement les décisions relatives à la religion qui avaient été promulguées dans le nouveau code et dont la plupart avaient pour auteur Justinien lui-même.

Justinien eut pour agréable cette flatterie délicate. Ayant expulsé le patriarche de Constantinople, Eutychius [1], il mit en sa place Jean d'Antioche.

Dès lors l'avenir de la collection de celui-ci était assuré. Elle devint aussitôt la seule qui fût reconnue officiellement dans tout l'empire byzantin. Car, sous ce règne, les prélats de la ville impériale, s'inspirant des habitudes de la cour, en avaient parfaitement imité l'esprit d'administration. Leurs ordres ressemblaient à des rescrits, et, pour les faire exécuter, ils

avait été destiné à l'usage des Gallo-Romains soumis par les Wisigoths. Les derniers chapitres de la deuxième partie (depuis le chapitre 33) sont surtout très-curieux à étudier, comme l'a fort bien dit M. de Slane; on y rencontre sur les successions un petit traité complet dans lequel les lois romaines sont souvent très-fidèlement indiquées avec leur titre, comme par exemple la loi Falcidia.

Notons, avant de terminer, que ces divers *Nomocanon*, et surtout les deux derniers, semblent se référer à la collection de Macaire de Schiet (British Museum, XIX; Bibl. nat. S. A. 78, 81 et 83), qui donne d'abord les canons des Apôtres (grossis de clémentins), puis Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Nicée (grossi des canons arabiques), Constantinople, Éphèse, Laodicée, Sardique, *Hippolyte*, saint Basile et les canons des empereurs.

[1] Celui-là même qui avait présidé le cinquième concile général, tandis que le pape Vigile, alors à Constantinople, refusait d'y assister. Il fut remplacé en 565 par Jean d'Antioche.

avaient une foule de clercs embrigadés (ou, suivant l'expression latine, « *qui militabant* » *au service*) dans leurs bureaux, comme on l'était dans ceux des préfets du prétoire, du palais, et dans ce qu'on nommait la *cohorte* d'un augustal ou d'un proconsul. Tous les autres codex, désormais annulés et condamnés, durent donc nécessairement disparaître, et c'est ce qui nous explique comment nous n'en avons plus trouvé que des traductions latines ou orientales. La collection de Jean d'Antioche succédait directement, au point de vue légal, pour les clercs de Byzance, à l'ancienne collection de Constantinople citée officiellement par l'archidiacre Aétius au concile de Chalcédoine. Seule elle faisait maintenant autorité, seule elle pouvait être près d'eux invoquée, comme elle l'est encore par le pape Nicolas Ier, quand il écrit au patriarche Photius à propos de Sardique : « Quomodo « non sunt penes vos canones Sardicenses quando « inter quinquaginta titulos, quibus concordia cano- « num inter vos texitur, ipsi quoque reperiuntur ? »

Ainsi, jusqu'au temps de Photius, le ϹΥΝΤΑΓΜΑ de Jean d'Antioche et la collection correspondante avaient conservé toute leur valeur : c'étaient eux qui représentaient l'ensemble du droit canonique, et l'on y voyait déjà figurer, par un premier emprunt au recueil de Denis, les canons de Sardique, si longtemps repoussés comme affirmant trop bien les droits du pape. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'engouement avec lequel la première édition de la collection latine de Denis le Petit fut accueillie

à Constantinople. On se réjouissait d'y trouver une sorte d'affirmation de l'autorité prééminente de l'Église grecque. Les canons des Apôtres, rejetés jusqu'alors à Rome et condamnés formellement comme apocryphes par le pape Gélase, y avaient été publiés en première ligne. En ce qui touchait Nicée, les conciles syriens, etc., le choix des pièces, leur disposition, le numérotage des canons, tout en un mot était oriental. Les traditions romaines étaient abandonnées, et l'Orient triomphait à Rome, grâce à Denis. On comprend quelle admiration, quel engouement pour cet auteur et pour son œuvre avaient dû éprouver les Grecs. Les répugnances séculaires s'effaçant ou s'atténuant dans un entraînement de vogue, ils se sentirent mieux disposés à l'égard de tout ce qu'ils trouvaient dans son recueil, même des pièces qu'ils avaient longtemps repoussées le plus obstinément. C'est ainsi qu'on admit d'abord dans la collection *des dix conciles* celui de Sardique, qui pouvait à la rigueur être rattaché au monde grec, puisqu'au nombre des signataires figuraient des évêques d'Égypte, etc. Il y fut reçu en même temps que le concile d'Éphèse, jusqu'alors oublié intentionnellement dans les collections grecques. De cette double adjonction résulte pour le codex des dix conciles un caractère bien apparent d'impartialité orthodoxe, qui devait plaire à Justinien et rentrer dans sa politique.

Depuis lors les abréviateurs, auteurs d'épitomes ou de synopsis, eurent nécessairement à prendre

ce recueil pour base de leurs travaux. Nous possédons encore un certain nombre de ces résumés, parmi lesquels nous citerons en particulier :

1° Une collection abrégée, intitulée ΕΠΙΤΟΜΗ ΚΑΝΟΝΙΚΗ, et qui porte le nom de Siméon Logothète. Elle divise les conciles en généraux et particuliers et comprend les canons des Apôtres, Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, *Carthage.* Enfin, en dernier lieu, on y trouve le concile général de Constantinople *in Trullo*, tenu en 631, et certainement ajouté après coup, car, s'il était entré dans le plan primitif, il aurait trouvé place entre Chalcédoine et Ancyre, au lieu d'être mis à la fin, séparé des autres synodes généraux et particuliers par les canons de saint Basile. Ce concile *in Trullo* avait cité lui-même les actes de Carthage, de telle sorte que tout l'ensemble des documents donnés par Denis le Petit dans sa première édition se trouvait généralement reconnu dans l'Église grecque, même ce qui avait été volontairement omis dans la collection officielle de Jean d'Antioche. Du reste, non-seulement le fonds, mais, autant que le permettaient la nouvelle division des conciles en généraux et particuliers et l'intercalation de Carthage, l'ordre même des pièces données dans cette collection officielle étaient fidèlement conservés dans l'abrégé de Siméon Logothète. Sardique s'y trouvait placé entre Néocésarée et Gangres; les canons de saint Basile terminaient la liste.

2° Une autre collection abrégée, attribuée, faussement peut-être[1], à Aristène et comprenant : les canons des apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, *Sardique*, *Carthage*, le concile *in Trullo* et les soixante et dix canons de saint Basile. Cette collection, nommée ϹΥΝΟΨΙϹ ΚΑΝΟΝѠΝ, intervertit, comme on le voit, l'ordre qu'occupe Sardique dans les types précédents, et elle fait suivre directement Néocésarée de Gangres, comme le codex d'Aétius et l'Adrienne. De plus elle ajoute Carthage, comme Siméon, et même, définitivement, le concile *in Trullo* qui prend sa place naturelle avant saint Basile. Pour tout le reste, elle diffère peu de la collection de Jean d'Antioche, dont elle suit à peu près le classement, sans séparer les conciles universels et locaux. Mais en sort-elle dans l'origine?

Le déplacement de Sardique pourrait faire supposer que notre *Synopsis* provient d'un type différent, qu'on n'a fait que compléter ensuite, à l'imitation de Jean d'Antioche, avec les canons de saint Basile. En effet, dans un manuscrit grec portant le numéro 415 à la Bibliothèque nationale et dont une grande partie manque au commencement, nous trouvons, après cette lacune, les conciles de Chalcédoine, Sardique et Carthage, classés dans le même ordre que celui d'Aristène, bien que ce recueil ne

[1] Telle est du moins l'opinion de Beveridge, qui me semble très-probable.

donne point encore à la suite les canons de saint Basile[1] ni le concile *in Trullo*. Il paraît aussi que la même disposition, du moins autant qu'on en peut juger par tout ce qui précède une lacune finale[2], était celle d'une collection intitulée également ϹΥΝΟΨΙϹ ΚΑΝΟΝΩΝ et attribuée à un Étienne d'Éphèse par le manuscrit de Vienne, dans lequel elle commence page 52.

Ce qui paraît certain, c'est qu'en tout ce qui touche les conciles et leur arrangement, le codex original sur lequel Aristène fit son abrégé devint le modèle de toutes les collections grecques postérieures.

La plus importante de ces collections est certainement celle que recueillit en 883 le patriarche Photius[3].

[1] Les pièces qui suivent ces conciles dans le manuscrit en question sont toutes relatives au concile d'Éphèse : ce sont des lettres de saint Cyrille à Nestorius et à Jean d'Antioche.

[2] On y trouve d'abord les canons apostoliques, puis Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche.

Le savant cardinal Pitra, auquel j'emprunte ces détails (*Juris ecclesiastici monumenta jussu Pii IX Pont. Max. curante Pitra card.* Romæ, 1864-1869, p. XLIX), ne pense pas, comme Lambecius et Fabricius, qu'il faille attribuer cette collection, soit à l'évêque d'Éphèse, Étienne, qui siégea au second concile d'Éphèse tenu par Dioscore en 449 et ensuite au concile de Chalcédoine, dans lequel il fut déposé, soit à un autre évêque d'Éphèse, également nommé Étienne, qui siégea dans le concile *in Trullo*. Notons qu'Étienne ne porte pas le titre d'évêque dans le manuscrit de Vienne.

[3] Photius publia cette collection en même temps qu'un nomocanon devant remplacer celui de Jean d'Antioche. Ce nomocanon est en quatorze titres et, à la différence de l'ancien, il réunit en-

Lui-même a soin de nous apprendre dans sa préface qu'il en avait pris le premier fonds *aux dix conciles précédés des canons des apôtres* (c'est-à-dire au ϹΥΝΤΑΓΜΑ rendu officiel sous Justinien par le patriarche Jean d'Antioche et que citait encore comme tel le pape Nicolas dans la lettre mentionnée plus haut par nous et qu'il adressait à Photius):

« Tous les canons, dit-il, qui en divers temps ont été édités par *les dix conciles saints* tenus pour la confirmation de la doctrine salutaire et le bon enseignement de tous les hommes, j'ai pris soin de les réunir en un seul corps, en les joignant au nom et au titre de chaque synode, ainsi que les canons dits des Apôtres, que j'ai cru devoir comprendre dans le même travail, bien que quelques personnes, pour différentes causes, les aient considérés comme douteux. »

Ces dix conciles de Jean d'Antioche ont seulement été légèrement intervertis dans la collection de Photius qui, en ce qui concerne leur ordre, préféra suivre le classement adopté dans l'édition servant de modèle à l'abrégé d'Aristène. De même que dans celle-ci, Sardique, au lieu d'accompagner Néocésarée, est rejeté après les conciles généraux. C'est donc de ce codex que Photius semble parler

semble, *ex æquo*, dans chaque chapitre, les canons ecclésiastiques et les lois impériales. L'illustre patriarche était donc encore en progrès sur son prédécesseur, et, comme l'a fait bien remarquer le cardinal Pitra, il accentuait le mouvement byzantin tendant à subordonner la religien à la politique, l'Église à la Cour. Le schisme en était une conséquence inévitable.

quand il dit plus loin : « C'est pourquoi ce livre contient tout ce dont il est fait ci-dessus mention dans la préface, *dans le même rang et dans le même ordre* qu'avaient établi, avec une grande habileté, ceux qui ont travaillé avant nous. »

Notons cependant que, comme l'édition abrégée par Aristène n'avait aucun caractère officiel, le patriarche de Constantinople ne crut pas devoir tenir compte, *comme de chose faite*, des additions qui s'y trouvaient déjà.

Ainsi, pour le concile de Carthage, qui était dans l'abrégé de Siméon Logothète et dans celui d'Aristène, mais non pas dans le codex légal de Jean d'Antioche, Photius dit : « De plus, j'ai trouvé que le saint concile tenu à Carthage, en Afrique, du temps des empereurs Honorius et Arcadius, de pieuse mémoire, avait établi beaucoup de choses pouvant être utiles à la vie humaine, bien que parmi ces choses s'en rencontrent quelques-unes qui se rapportent seulement au fonctionnement civil et à l'administration de l'Afrique, et d'autres, soit privées, soit publiques, qui sont contraires à la constitution ecclésiastique en usage dans les autres provinces. Telle est, par exemple, la définition ordonnant aux personnes admises dans le clergé plus haut que l'office de lecteur de s'abstenir des épouses légitimes qui leur ont été unies avant cette ordination. Car chez nous c'est sans aucun précepte, mais de leur libre volonté, que ce genre de personnes embrassent, soit la continence pour mieux s'exercer

à la piété, soit une union immaculée par honneur pour le mariage. Ce synode, je l'ai, dis-je, joint à cet ouvrage. »

Dans cette sorte d'exposé des motifs sur une adjonction qui, à tout autre point de vue que celui de la promulgation patriarcale, n'aurait pu être considérée comme nouvelle, Photius insiste particulièrement sur l'expression de ses réserves, on pourrait presque dire de ses objections, de ses scrupules, de ses répugnances. Il semblerait que sa détermination aurait pu être bien différente, s'il n'avait pas cru devoir sanctionner des faits accomplis. Il n'aimait pas à voir ainsi exposer les règles antiques, toujours fidèlement observées dans les églises d'Occident, de chasteté sacerdotale et de discipline morale pour les divers membres du clergé. Mais comment repousser le concile de Carthage, qui non-seulement était maintenant entre les mains de tous, mais dont l'autorité avait été déjà invoquée par un concile de Constantinople regardé comme universel dans l'église grecque, et d'autant plus cher à Photius que les papes le rejetaient : le concile *in Trullo?* Photius dut donc se résigner à recevoir Carthage, comme Jean d'Antioche à recevoir Sardique. Ni l'un ni l'autre n'aurait cru pouvoir lutter contre la faveur singulière qui avait fait accueillir en détail les éléments de la première édition de Denis le Petit, et, craignant que cette faveur ne finît par s'étendre jusqu'au second volume, celui des Décrétales, l'un et l'autre songèrent à trouver quelque chose qui pût

sembler l'équivalent des lettres et rescrits des papes. Jean d'Antioche avait, dans ce but, introduit d'abord les canons de saint Basile. Photius crut devoir fortifier encore cette seconde partie par de nombreux extraits de Pères de l'Église et de prélats appartenant tous à l'empire d'Orient et aux Grecs, au moins par la langue qu'ils avaient parlée et la situation de leurs siéges.

Après le passage sur Carthage, Photius continue en ces termes dans sa préface : « Nous avons jugé bon aussi d'indiquer dans ce travail les solutions données en particulier par plusieurs saints Pères dans leurs lettres, alors qu'on les interrogeait, et qui d'une certaine manière peuvent prendre la forme de canons. Car, nous ne l'ignorons pas, ces grands hommes, Basile et Grégoire, étaient de ce sentiment qu'il faut considérer comme des canons ecclésiastiques ceux que, non pas un homme isolément, mais plusieurs Pères, d'accord sur une même opinion, ont décrétés après un examen attentif. D'ailleurs, nous paraît-il, les expositions de ces docteurs ou bien ont été faites sur des points déjà agités dans les conciles, et alors, comme cela est aisé à croire, elles sont fort utiles pour la compréhension des choses qui ont paru à quelques-uns difficiles à entendre, ou bien elles traitent de questions nouvelles dont les expressions ou le sens même ne se retrouvent point dans les décisions synodiques mises par écrit, et par conséquent elles peuvent, vu la dignité des personnes et la lumière spirituelle brillant

par la divine vertu, dans leurs réponses, elles peuvent, disons-nous, beaucoup aider ceux qui sont préposés à connaître de ces sortes d'affaires et leur faire prononcer des jugements non-seulement irrépréhensibles, mais encore très-louables. »

Les décisions des pontifes grecs étant ainsi opposées à celles des pontifes romains, Photius ne jugea pas avoir achevé son œuvre. Il lui restait encore, pensait-il, à compléter la liste des conciles qu'avait enregistrés le patriarche Jean par de plus modernes, dont un, le concile *in Trullo*, avait été déjà ajouté, mais sans une autorité ecclésiastique suffisante, dans la collection qu'abrégea Alexis Aristène.

Voici comment le prélat de Constantinople annonce ces nouvelles additions :

« Il semblerait que je dusse finir cette préface, puisque je m'étais surtout proposé de réunir en un seul corps les canons édités depuis le temps où la foi chrétienne a été répandue et expliquée dans le monde entier jusqu'au cinquième concile général. J'ai tenu cette promesse et réuni tous les synodes précédant ce cinquième concile; et si cet intervalle de temps a élevé quelques saints hommes à une telle sublimité de vertu, à une telle autorité de doctrine que leurs décisions en soient parvenues au rang et à la dignité de canons, je n'ai pas rejeté comme étrangers leurs travaux, qui ne peuvent ternir en rien la native pureté de cette collection. Mais comme le temps qui a suivi le cinquième concile a apporté bien des choses utiles à la vie humaine

et mis à la lumière de saints conciles réunis pour divers motifs, sans vouloir nuire en rien aux travaux des anciens ni leur rien enlever, mais conservant à leur œuvre un honneur intact et même l'augmentant, nous avons joint ce qui a été fait ensuite à ce qui avait précédé. . . . .
C'est pourquoi ce livre contient tout ce dont il est fait mention ci-dessus dans la préface, dans le même rang et dans le même ordre qu'avaient établi avec une grande habileté ceux qui ont travaillé avant nous, et de plus il renferme les canons définis par le sixième concile, et même ceux qu'a édités le septième concile pour la seconde fois assemblé à Nicée, lequel, après avoir renversé l'aveugle rage des Iconoclastes, a fixé plusieurs sanctions concernant la réforme de la vie pieuse. Enfin, outre ceux-là, notre codex possède aussi les canons que le premier et le deuxième concile assemblés à Constantinople, dans le vénérable temple des Apôtres, ont décidés sur une controverse qui s'était élevée, et ceux que le concile réuni ensuite pour la concorde commune a établis, après avoir confirmé le concile de Nicée et enlevé toute erreur hérétique et schismatique. »

Suit la table des documents contenus dans la collection. Elle comprend les canons des Apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, *Sardique*, *Carthage*, Constantinople (cinquième concile), le sixième concile (*in Trullo*), le deuxième de

Nicée (septième universel), les premier et deuxième synodes particuliers de Constantinople, un grand nombre de lettres de saint Denis et saint Pierre d'Alexandrie, saint Pierre de Néocésarée, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Timothée, Théophile et saint Cyrille d'Alexandrie, et enfin Gennade de Constantinople.

Au sujet des conciles, Photius, en terminant, fait les remarques suivantes :

« Il faut savoir que cette édition des conciles susmentionnés n'a pas été faite selon l'ordre des temps. Par exemple, d'une part, bien que le concile de Nicée soit postérieur en date à ceux d'Ancyre et de Néocésarée, cependant, par honneur, il a été placé avant eux. D'une autre part, quoique les conciles de Sardique et de Carthage soient antérieurs à plusieurs autres, ils ont été donnés après, parce que beaucoup de leurs définitions se rapportent surtout aux lieux où ils ont été tenus, ou généralement aux pays occidentaux. Enfin, pareillement, le concile assemblé à Constantinople sous les empereurs Arcadius et Honorius a été placé le dernier de tous, par la raison qu'il n'a pas été convoqué pour une question ecclésiastique : les saints Pères s'étaient réunis pour la dédicace de la maison de prières des saints Apôtres, *in Ruphinianis*, et ils ont ainsi décidé diverses questions qui s'étaient présentées. »

Quant aux lettres disciplinaires des Pères recueillies par Photius, il en est beaucoup qui proviennent du patriarcat d'Alexandrie. Du moment où l'ar-

chevêque de Constantinople écartait avec soin tout ce qui provenait des papes, où aurait-il pu trouver ailleurs que dans l'ancienne Égypte des autorités comparables, exposant également, d'une façon nette et claire, la théologie la plus savante, la plus profonde et la plus orthodoxe? Dans l'Orient proprement dit, les questions de milieu avaient souvent trop influé sur les écrits des Pères qui avaient la même pensée dans leur for intérieur. A Césarée en Cappadoce, saint Basile, qui croyait, aussi bien qu'Athanase, à la divinité du Saint-Esprit, n'osa jamais exposer cette foi publiquement, par crainte du scandale, laissant à son ami Grégoire, dont le rang était alors moins élevé que le sien, le soin d'insinuer peu à peu cette vérité à sa place. Et saint Athanase le défendit de tout blâme, par la raison qu'il avait affaire à des Orientaux, hostiles aux dogmes catholiques. Le passé de Constantinople, celui d'Antioche et de tout l'Orient en général, appartenait surtout aux hérétiques plus ou moins déguisés. Le naturalisme tout humain des semi-Ariens et des semi-Nestoriens, parfois escorté d'une sorte de mysticisme et de piété vague, voilà ce qui avait dominé le plus longtemps dans cette partie du monde chrétien. Pour les rapprocher peu à peu de l'orthodoxie, il avait fallu de longues luttes, au milieu desquelles les Égyptiens avaient déployé une énergie parfois sauvage et, avant Dioscore, une science admirable au service d'une foi robuste et immaculée.

Il ne faut donc pas s'étonner si, en dehors de saint

Basile, des deux Grégoire et de Gennade, patriarche récent de Constantinople, Photius n'a rien vu qui pût égaler les patriarches alexandrins, et s'il a choisi surtout pour en extraire des canons les écrits de Denis, Pierre, Timothée, Théophile et saint Cyrille. Il est difficile de savoir pourquoi il a fait abstraction de l'immense saint Athanase; mais on voit que cette lacune fut bientôt comblée par ceux qui donnèrent des éditions postérieures et grossies de sa collection.

La plus pure de ces éditions retouchées est celle qui est contenue dans les manuscrits 1320 et 1324 de la Bibliothèque nationale[1]. Elle conserve très-exactement l'ordre adopté par Photius; mais elle intercale[2] plusieurs lettres de saint Athanase entre celle de saint Pierre de Néocésarée et celles de saint Basile, la lettre à Ruffinien après Gennade, et après saint Grégoire de Nysse un écrit de saint Grégoire de Nazianze.

Le codex dont Tilius[3] a publié en 1540 la pre-

[1] Elle contient d'abord les canons des Apôtres, puis Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Sardique, Carthage, le concile *in Trullo*, le deuxième concile de Nicée, les deux conciles de Constantinople, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, *saint Athanase*, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, *saint Grégoire de Nazianze*, Timothée, Théophile, saint Cyrille, Gennade, saint Athanase et Ruffinien et les constitutions de l'empereur Justinien.

[2] Notons aussi qu'elle supprime le concile de Constantinople précédant le concile *in Trullo*.

[3] Cette collection contient les canons des Apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse,

mière partie et le manuscrit[1] 1326 de la Bibliothèque nationale suivaient également ce plan ; mais le dernier ajoute encore Amphiloque à Grégoire, ainsi que le numéro VIII de la Bibliothèque Laurentienne[2] décrit par Bandini, page 395 de son catalogue.

Chalcédoine, Sardique, Carthage, *le concile de Constantinople dans la cause d'Agapius et de Bagadius,* le concile *in Trullo* et le second concile de Nicée. Le deuxième volume, annoncé par Tilius et qui devait renfermer le reste du manuscrit, n'a jamais paru.

[1] Ce manuscrit ne contient plus que le concile de Carthage, *celui de Constantinople dans la cause d'Agapius et de Bagadius,* le concile *in Trullo,* le second concile de Nicée, les deux conciles de Constantinople, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, *saint Amphiloque,* Timothée, Théophile, saint Cyrille, Gennade, saint Athanase à Ruffinien.

[2] Ce manuscrit contient, après le *Nomocanon* de Photius, les *didascalia,* les constitutions de saint Pierre et saint Paul, les canons des Apôtres, Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Sardique, Carthage, le concile *in Trullo,* le deuxième concile de Nicée, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, *saint Grégoire de Nazianze, Amphiloque,* saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Timothée, Théophile, saint Cyrille, Gennade, saint Athanase à Ruffinien. On voit que, peut-être par une interversion de folios, qui ne parait pas unique, Grégoire de Nazianze et Amphiloque, au lieu de suivre saint Grégoire de Nysse, précèdent saint Basile. Il existe également une autre transposition de ces deux Pères surajoutés au fonds primitif dans le codex XLIV de Vienne décrit par Lambecius (2e édition, livre VIII, p. 846). On y rencontre d'abord les canons des Apôtres, puis Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Sardique, Carthage, *le concile de Constantinople dans la cause d'Agapius et de Bagadius,* le concile *in Trullo,* le second concile de Nicée, les deux conciles de Constantinople, saint Denis, saint Pierre, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, saint Basile, Théophile et Timothée.

C'est certainement d'après ce dernier modèle que fut plus tard composée la collection en conciles généraux et spéciaux commentée par Balsamon et qu'on trouve dans les manuscrits 1319, 1321, 1322, 1328, 1369 de la Bibliothèque nationale, dans le codex XL de Vienne, dans le codex décrit par Bandini, tome Ier, page 2 de son catalogue, comme dans le ΣΥΝΟΔΙΚΟΝ de Beveridge, le ΣΥΝΤΑΓΜΑ publié à Paris en 1620 d'après un manuscrit de Tilius, l'édition de M. Rhalli, etc.[1] Nous y retrouvons identiquement les mêmes éléments, grossis seulement du concile de Carthage tenu sous saint Cyprien et de la lettre que Tarasius envoya au pape Adrien vers le temps de Charlemagne. L'au-

saint Cyrille d'Alexandrie, Gennade de Constantinople, et seulement après celui-ci saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Amphiloque d'Icone et un nouvel écrit de saint Cyrille d'Alexandrie. Le manuscrit 1325 de la Bibliothèque nationale et les codex de la Bibliothèque Laurentienne décrite par Bandini, tome Ier, pages 467 et 477, suivent également le même type; mais, dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, on remarque plusieurs interversions. Quant au manuscrit décrit par Bandini à la page 467, il est presque méconnaissable par suite de transpositions sans nombre.

[1] Elle contient les canons des Apôtres, Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Constantinople (cinquième concile), le concile *in Trullo* (sixième concile), le second concile de Nicée (septième concile), les deux conciles de Constantinople, *le concile de Carthage sous saint Cyprien*, les conciles d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Sardique, Carthage, les lettres de saint Denis, saint Pierre d'Alexandrie, saint Grégoire de Néocésarée, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Timothée, Théophile, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Amphiloque d'Icone, Gennade de Constantinople, saint Basile encore et Tarasius de Constantinople.

teur a seulement modifié un peu l'ordre primitif, en réunissant ensemble, immédiatement après Nicée, les conciles œcuméniques, qui se trouvaient séparés en trois groupes et répandus au milieu des conciles particuliers dans l'édition de Photius. Le même travail avait été fait antérieurement pour la collection de Jean d'Antioche, qui fut divisée en conciles généraux et spéciaux dans l'*épitome* portant le nom de Siméon Logothète et dont nous avons parlé précédemment.

D'une autre part, parmi les versions orientales, nous n'avons jusqu'ici rencontré qu'un seul manuscrit [1] qui paraisse certainement provenir de la collection de Photius; c'est le numéro 62 du fonds syriaque de la Bibliothèque nationale. L'ordre des conciles est tout à fait analogue au type grec. On y trouve d'abord les canons apostoliques grossis seulement de

[1] Le manuscrit 223 du fonds syriaque de la Bibliothèque nationale contient cependant, après le *Nomocanon*, par ordre de matières, du métropolitain maronite David, les deux conciles tenus par Photius à Constantinople en 861 et 879; mais ils sont donnés isolément et ensuite on trouve un ϹΥΝΤΑΓΜΑ d'origine toute différente et qui comprend seulement les canons des Apôtres grossis de quelques apocryphes clémentins et accompagnés des conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Chalcédoine et Éphèse.

Notons que, dans le manuscrit 131 de la Vaticane, qui renferme un exemplaire plus correct du même ouvrage, on trouve semblablement, après le *Nomocanon* en trois parties et cinquante-quatre chapitres du métropolitain David, les canons des apôtres Pierre, Paul, Mathieu, etc., suivis des conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Laodicée, Constantinople, Chalcédoine et Éphèse, et des canons des empereurs. Mais les synodes réunis en faveur de Photius n'apparaissent nulle part.

quelques apocryphes clémentins, les canons de Nicée[1], ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse. Le traducteur, en tant que jacobite, supprime Chalcédoine; mais il reproduit Sardique et Carthage, en en intervertissant l'ordre. Là s'arrêtent pour lui les conciles orthodoxes, et il passe immédiatement aux Pères, parmi lesquels on remarque saint Pierre d'Alexandrie, Timothée, saint Athanase, saint Basile, saint Damase[2], saint Grégoire de Nysse et Raboula d'Édesse.

D'ordinaire les collections orientales remontent à des sources grecques beaucoup plus anciennes. Cela se comprend facilement puisque alors la conquête musulmane était venue établir une barrière presque infranchissable entre l'empire byzantin et la plupart de ses anciennes provinces. Aussi, jusqu'à présent, n'a-t-on jamais trouvé en arabe, à ma connaissance, la longue série de Pères mentionnés

[1] Nicée a été emprunté à plusieurs sources diverses dans ce manuscrit. On y trouve, par exemple, d'une part, la lettre de Constantin et diverses pièces qui semblent extraites de la collection grecque traduite en latin par Adrien et en syriaque dans le manuscrit décrit par M. Cowper, et d'une autre part, le symbole, la glose d'Alexandrie et les canons certainement tirés de la version jacobite égyptienne. Nous reviendrons plus loin en détail sur ce sujet intéressant.

[2] Remarquons que, dans le manuscrit n° XLV de Vienne décrit par Lambecius (*Catalogue*, vol. VIII), après un ϹΥΝΤΑΓΜΑ certainement tiré de celui dont s'est servi Jean d'Antioche, on rencontre plusieurs lettres de Pères ajoutées après coup et parmi lesquelles figure aussi la lettre du pape saint Damase à saint Paulin d'Antioche.

par Photius, tandis qu'on a, dans plusieurs collections de cette langue, les canons de saint Basile, empruntés au codex dont s'est servi Jean d'Antioche. Les Melkites eux-mêmes se bornèrent à grossir [1] les vieux types en y joignant les actes des nouveaux conciles universels et en adoptant pour les conciles orientaux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche et Laodicée une version développée ou plutôt une sorte de glose perpétuelle, dont l'original était certainement grec [2].

[1] Les Melkites joignent ordinairement à leur codex les divers conciles généraux, et, ainsi que la plupart des collections grecques à partir de Jean d'Antioche, ils intercalent Éphèse avant Chalcédoine. On peut voir en particulier cette disposition dans la collection de Joseph (Bodléienne, LX) et dans celle des Melkites de Syrie (Bibliothèque nationale, ancien fonds, n[os] 118, 127 et 128).

Quant aux Jacobites, ils s'arrêtent à Éphèse, qui, dans leurs diverses collections, suit aussi directement Constantinople. Ceci est d'autant plus curieux que nous savons par plusieurs documents antiques, par exemple par la lettre officielle du clergé d'Égypte à l'empereur Léon (*Conciles de l'édition de Labbe,* t. IV, p. 901), que primitivement le concile de Constantinople n'était pas reçu dans le patriarcat d'Alexandrie (voir Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 125; supplément arabe, n[os] 78, 80, 83; British Museum, XIX, etc.). Notons aussi qu'on retrouve dans plusieurs manuscrits, et spécialement dans le n° 119 de l'ancien fonds, une collection en conciles généraux et particuliers. Seulement, bien entendu, les Jacobites arrêtent les premiers à Éphèse. Ainsi, dans le n° 119, on rencontre d'abord Nicée, selon la version égyptienne et selon la version syrienne, et suivi de Constantinople et d'Éphèse; puis, en second lieu, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Sardique, Antioche et Laodicée séparés, selon la version syrienne; Antioche et Laodicée réunis «d'après le texte copte,» et, sans doute d'après le même texte, Carthage.

[2] Nous avons la preuve de cette provenance dans les nombreux mots grecs introduits dans le texte arabe. Le manuscrit n° 119, qui est un des plus anciens que nous possédions, nous fournit, par exemple,

Quant aux Égyptiens, ils procédèrent d'une façon toute différente. Ils écartèrent complétement, comme les anciens Romains, les synodes bien douteux de Syrie, et, comme eux encore, ils s'attachèrent à faire du symbole de Nicée, omis par les Orientaux, la base essentielle de tout leur édifice religieux et canonique. Les actes du concile promulgateur d'Alexandrie vinrent naturellement après ce symbole compléter et commenter l'œuvre de Nicée. Mais, à la différence de l'Église occidentale, celle d'Alexandrie, au lieu d'enregistrer uniquement la première session, conserva pieusement tout l'ensemble du Synodique de saint Athanase. On trouve encore dans les collections arabes, et particulièrement dans le nº 119 de l'ancien fonds[1], les trois parties fonda-

pour la version syrienne de Laodicée un grand nombre de ces mots inconnus au texte primitif de Laodicée, et que le scribe a eu le soin de noter en marge en caractères grecs. Nous citerons seulement : ذميغوريا = ΔΙΜΙΓΟΡΙΑ (canon 19), الواربّة = ὈΡΑΡΙΟΝ, الثاوريّا = ΘΕΩΡΙᾺ, ارابوجيتيس ἈΡΕΟΠΑΓΗΤΗΣ (canon 22), الشرطونيه = ΧΕΙΡΟΤΟΝΕΙΑ (canon 23), القبيلات = ΚΑΠΗΛΙΑ (canon 24), الافروذيطين = ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ (canon 30), سسطاطيقون = ΣΥΣΤΑΤΙΚΟΝ (canon 41), et enfin انوكسين طو يورظانو, qui, en marge, est transcrit ΑΝΟΙΞΙΝ ΤΟΥ ΙΟΡΔΑΝΟΥ, et traduit فتح الاردن.

De même, pour la version syrienne de Néocésarée, on trouve الدسقس = ΔΙΣΚΟΣ (canon 13), etc.

[1] La transcription des documents contenus dans le Synodique commence dans ce manuscrit au fol. 12 verso et se continue jusqu'au fol. 27. En marge du fol. 13, au commencement de la 1re session, on trouve à l'encre rouge l'annotation suivante, qui a passé dans le titre même de la partie nicéenne du manuscrit 83 du supplément

mentales de cette œuvre, qui, d'après le titre lui-même, est tirée du « texte copte. » On a toutefois supprimé comme étrangères aux actes les lettres d'adhésion envoyées à Alexandrie par saint Paulin, saint Épiphane et l'archevêque Ruffin. Quant à la liste des évêques qui ont siégé au premier concile œcuménique, si elle fait aussi défaut dans le manuscrit jacobite, c'est sans doute à cause desdifficultés de copie qui résultent pour les noms romains ou grecs de la nature propre de l'alphabet arabe[1]. De plus les copistes de cet exemplaire, pénétrés de l'idée qu'exprimait déjà Gélase de Cyzique au sujet de la provenance nicéenne du volume entier, ont fait subir

arabe, fol. 148 : هذا فصول مما نقل من النسخ القبطى خاصة ولم يوجد فيها مخالفة لما هو نقل الرومى. « Ces chapitres proviennent du texte copte, et il n'y a eu aucune opposition avec ce que nous lisons dans le grec. »

Au commencement de la seconde session (fol. 18 du n° 118), il y a encore cette annotation à l'encre rouge, qui constate la même provenance : هذا جميعه ورد فى كتاب اعتراف الابا. La troisième session suit sans interruption la seconde (fol. 20 verso). Elle commence par les mots : وهكذا حياه هى الكنيسه الجامعه الرسوليه لا سيما الساكنين فيها النساك والرهبان correspondants aux mots : ЄΤΒЄ ΠΒΙΟC ΠΝϢΗΡЄ ΝΤΚΑΘΟΛΙΚΗ ЄΚΚΛΗCΙΑ Π2ΟΥΟ ΔЄ ΝΝΑΝΑΧΩΡΙΤΗC ЄΤΝ2ΗΤC.

La suite forme une espèce de préface jusqu'aux mots : ЄΤЄΤΠЄΙΡЄ ϬЄ ΜΜΩΤΝ ΝΜΠϢΑ ΝΤΠΙCΤΙC, etc., qui sont considérés comme formant un premier canon. La division en canons se continue ensuite jusqu'à la fin. Il y en a trente.

[1] Au bout de quelques transcriptions successives, les noms occidentaux deviennent en arabe complétement méconnaissables, par suite des erreurs commises en plaçant les voyelles et les points diacritiques.

dans ce sens à l'original quelques intercalations ou interversions, assez déplacées, mais peu importantes.

En dépit de ces petites altérations, le tome égyptien n'en a pas moins conservé sa physionomie tout à fait à part. Il n'a presque aucune analogie avec le contenu du tome des Melkites de Syrie qui se contente de développer les canons de Nicée[1] comme ceux d'Ancyre, Néocésarée, etc., et les confond, en quelque sorte, avec un amalgame informe de décisions apocryphes attribuées par eux à Nicée et maintenant appelées *canons arabiques*[2]. Ainsi, plus on examine les codex des deux nations, plus on reconnaît que, sur tous les points, les Égyptiens étaient généralement aussi amis de l'exactitude, du respect des textes, que les Syriens l'étaient peu.

Dans l'ancienne collection égyptienne, ou, ce qui revient au même, dans le droit canonique de cette contrée[3], après Nicée venaient certainement

[1] Ce développement des canons de Nicée a été traduit de l'arabe dans le XVIIe siècle et se trouve dans l'édition des conciles du P. Hardouin. On le rencontre dans toutes les collections arabes de la Bibliothèque ainsi que le développement d'Ancyre, Néocésarée, etc., rédigé d'après le même plan et d'origine également syrienne.

[2] Ces canons ont été également publiés en latin dans l'édition des conciles d'Hardouin. Le premier livre en est intitulé : وهذه ايضا قوانينهم الموضوعه فى المجمع الكبير وعدتها اربعه وثمانون قانونا. Le second livre est intitulé : وهذا ايضا مما رسمته هولا الابا الاطهار القديسين الثلثمايه وثمانيه عشر من الحكم على اصحاب الديارات والرهبان وعدتها ثلثه وثلثين قانونا.

[3] Il n'est pas absolument certain que les Égyptiens aient réuni dans un seul codex tous les éléments canoniques reçus par eux. Ils

Éphèse[1], et très-probablement le concile de Carthage, qui fut sans doute envoyé à l'Église d'Égypte par celle d'Afrique quand cette dernière demanda au patriarche saint Cyrille ce qu'il possédait du premier concile œcuménique. Nous voyons par les actes d'Éphèse que les relations des Africains et des Égyptiens devinrent depuis lors plus intimes. Ce qu'il y a de certain, c'est que Carthage[2], inconnu aux col-

auraient pu avoir à l'état séparé : le tome de Nicée, le tome d'Éphèse, le tome de Carthage, etc.

[1] Nous possédons encore, dans un manuscrit du musée Borgia, les actes malheureusement fragmentés du concile d'Éphèse, d'après une recension sensiblement différente de celle que nous avons en grec et certainement plus complète. On sait que déjà le texte latin a de nombreuses pièces qu'a perdues le grec. Le copte nous serait donc d'un grand secours. Ajoutons que, parmi les documents contenus dans les papyrus de Turin, j'en ai rencontré quelques-uns encore inédits et se rapportant à ce concile.

[2] Ce concile de Carthage est celui de l'année 419. Il se trouve également en grec sous le titre de *Codex de l'église d'Afrique.* On y lut les canons des conciles africains précédents, tenus du temps de l'archevêque Aurelius de Carthage. Le manuscrit 119 de l'ancien fonds arabe le donne au fol. 176 avec cet en-tête : قوانين المجمع السابع من المجامع الصغار وهو الذى اجتمع بمدينة قرطاجنّه على عهد الملك انوريوس برومية وكان الملك يومئذٍ بالقسطنطينيه ثاوضوسيوس الصغير بن ارقاذيوس اخو انوريوس الملك برومية اولاد ثاوضوسيوس الكبير وصار هذا المجمع فى السنة الثالثه من ملك ثاوذوسيوس الصغير وكان عدّة الاباء مايتى وسبعة عشر وكان اجتماعهم بمدينه قرطاجنه التى من اعمال افريقيه وكان الرئيس فى هذا المجمع فسبس اسقف نبغانو وسعطس صاحب كنيسة الطالون وفيلبس واصالوس النواب

lections arabes des Melkites de Syrie, se retrouve uniquement dans les manuscrits égyptiens de provenance jacobite.

Là ne devait pas s'arrêter sans doute le fonds juridique des successeurs de saint Athanase, car nous rencontrons en copte des fragments, malheureusement trop courts, d'autres décisions synodales[1] et

عن كنيسة روميه ونواب اخر عن كنيسة افريقيه لانهم كانوا فى مواضع شاقّه ولم يقدروا على الحضور فى هذا المجمع فارسلوا نوّابهم ليقيموا بمواضعهم ولاجل ان كنيسه روميه كرسى بطرس الرسول والنايب عنه هو مقامه (sic) يقوم مقامه وكان ذلك فى بطريركية الاب كيرلص على الاسكندريه ونسطور على القسطنطينيه وذلك فى سنه خمسة الف وتسع مايه خمسة وعشرين للعالم وهى سنة مايه وخمسين للشهدا الابرار وكان المبتدى بهذا المجمع والمقدَّم فيه ابرلليوس اسقف كنيسه كرسدولى الذى يسمى بابا بالاسم فقط..... Le manuscrit jacobite 83 du supplément arabe reproduit aussi ce texte, fol, 236. On y lit en marge : هذا المجمع لم يذكره الشيخ الصفى فى مجموعه.

[1] Les papyrus de Turin, qui, comme nous l'avons dit ailleurs, constituaient toute une bibliothèque réunie semble-t-il vers la fin du pontificat de saint Cyrille et donnée à cette époque au martyrium de saint Jean-Baptiste, renfermaient quelques documents de ce genre, malheureusement fort maltraités par le temps. On y distingue surtout plusieurs pièces se rapportant au concile d'Éphèse; l'une d'elles renfermait un discours prononcé dans ce synode le lendemain de Noël. Nous avions déjà dans les actes d'autres discours de ce genre, prononcés soit à Noël, soit dans les jours suivants (voir édition du P. Hardouin, p. 1639 et suiv.). Celui-ci contenait plusieurs choses intéressantes, tant sur Nestorius que sur

un grand nombre de décrétales provenant des pa-

les témoignages apportés contre lui par Philippe, prêtre de la ville sainte de Bethléem. En voici les fragments déchiffrables :

ΚΑΙ ΓΑΡ ΠΜΕϨϹΝΑΥ Ν̄ϨΟΟΥ ΠΕΠΟΟΥ Ν̄ΡϢΑ Μ̄-ΠΕΝϹѠΤΗΡ ϨΜ̄ ΠΡΑϢΕ Ν̄ΤΕΝΨΥΧΗ ΕΡΕ ΤΕΙΝΟϬ Ν̄-ϹΥΝϨΟΔΟϹ ϹΟΟΥϨ ΕϨΟΥΝ ΕΑΓѠΝΙΖΕ ΟΝ........ ΤΟΥ.....(ϢΑϤ)ΤΕ Ν̄ΝΕϹΤΟΡΙΟϹ ϪΕ.....ΠΑΪ..... ϢΑΡΟΝ.....ΟΟΥ ϨΝ̄.....ϨΑΓΙΑ(ΜΠΑΡ)ΘΕΝΟϹ..... ΤΕ ΕΤ.....ΚΟΥΪ Ν̄.....ΜΕ ΝΙΜ.....ΓΑΡ ΤΕ(Ι) ϹΟΟΥϨϹ̄.....Ô Μ̄ΜΝ̄ΤΡΕ.....ΜΑ Ν̄ΜΠΟΛΙϹ....... ΕΤΒΕ ΤΠΙϹΤΙϹ......ΑΥѠ ΤΕΠΙϹΤΙϹ Ν̄ΤΑΥϪΟΟϹ Ν̄ΤΕΙΝΟϬ Ν̄ϹΥΝϨΟΔΟϹ Ν̄ΟΡΘΟΔΟΞΟϹ.....ΤΜ̄ ΦΙ-ΛΙ(ΠΠΟϹ) ΠΕΠΡΕϹΒΥΤΕΡΟϹ Ν̄ΒΗΘΛΕΕΜ ΤΠΟΛΙϹ Ε-ΤΟΥΑΑΒ ΕϤΡ̄ΜΝ̄ΤΡΕ ΕϨΡΑΪ ΕϪѠ.....Μ̄ΠΚΕϹΕΕΠΕ Ν̄ΝΚΛΗΡΙΚΟϹ ϪΕ...ΕϤ ∴.. ΠΕΤΠΕ.....ΘΥϹΙΑϹ... Ν̄ΘΕ Μ̄...ΟΕΙϢ Ν.....ΜΜΑϤ Ε.....Ρ̄ΠΜΕΕΥΕ..... ϢΑ ΕΤΟΥΑΑΒ. ΜΑΡΕϤϪΙϢΙΠΕ ΤΕΝΟΥ Ν̄ϬΙ ΝΕϹΤΟ-ΡΙΟϹ ΠΑΠΙϹΤΟϹ.....ΝΟΔ.....ΤΑΠΡΟ ΕΤΜΕϨ Ν̄-ϪΙΟΥΑ.............................ΝΟΥΤΕ Ν̄ ϨΟΜΟΟΥϹΙΟϹ Μ̄ΠΕΝϹѠΤΗΡ ΕΒΟΛϪΕ ΕΡΕ ΤΕΙΝΟϬ Ν̄ ϹΥΝϨΟΔΟϹ ϹΟΟΥϨ ΕϨΟΥΝ ΕΠΕΙϹΥΝϨΕΔΡΙΟΝ Ε-ΤΟΥΑΑΒ Μ̄ΠΟΟΥ ϮΝΑΚΤΟ ΟΝ ΕϪΜ̄ ΠΕΠΡΟΚΕΙΜΕΝΟΝ ΕΤΚΗ ΝΑΪ Ε(ϨΡΑΪ) Ν̄ΤΑ.....ΤΜΗΤΕ Ν̄ΤΕΙΝΟϬ Ν̄-ϹΟΟΥϨϹ̄ ΕΤΟΥΑΑΒ Ν̄ΝΕΒΡΑ.....ΕΤΚΗ ΝΑΪ ΕϨΡΑΙ ΕΤΒΕ.......................................

D'autres fragments, de provenance incertaine, sont relatifs à la discipline et également inédits jusqu'à présent. Plusieurs concernent l'union conjugale. Ainsi les seconds mariages sont blâmés et les troisièmes complétement interdits (ΕΤΒΕ ΠΜΕϨϢΟΜΝ̄Τ Ν̄ΓΑΜΟϹ ΑΤϹΥΝϨΟΔΟϹ ΚΑΑΥ ϨΙΒΟΛ). Les époux ne peuvent user du mariage pendant le carême ou le jour de Pâques ; car, pendant le carême, on doit jeûner en tout, et le saint jour de Pâques doit être pleinement sanctifié, puisque c'est le jour où le salut des hommes a été opéré. Il est même formellement dit à tous que c'est une chose *étrangère au mariage* que d'avoir alors aucun rapport sexuel en dépit des préceptes de l'Église (ΟΥϨѠΒ ΔΕ ΕϤ ΒΟΛ Μ̄ΠΓΑΜΟϹ

triarches d'Alexandrie. Ce sont ces décrétales égyptiennes qu'emprunta plus tard en partie Photius

ⲡⲉ ⲉϥϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲭⲣⲱ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ϥ̄ ⲉⲩⲣ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ). Il faut donc observer l'étoile qui annonce le grand jour de Pâques et prendre bien soin de ne pas se livrer tant qu'il dure à ses désirs et à la concupiscence (ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲛⲟϭ ⲙ̄ⲡⲁⲥⲭⲁ ⲙⲁⲣ̄ⲛ̄ ·ϯϩⲧⲏⲛ ⲉⲡⲥⲓⲟⲩ. ⲉⲛⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲣ̄ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ).

D'autres canons excluent à jamais de l'Église les sodomites, imposent une pénitence de sept semaines à celui qui a commis la fornication simple, et excommunient la femme adultère. Si l'homme avec qui l'adultère a péché ignorait qu'elle fût mariée, elle seule est excommuniée; autrement ils le sont tous les deux, de par le concile; mais si c'est la femme d'un clerc qui devient adultère, luimême il doit la renvoyer, et, s'il veut rester avec elle, il sera exclu de son rang dans le clergé et restera sous l'anathème. Cependant ses fils ne peuvent pas, sans démérite, être privés de l'Église (ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩϩⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲙⲡϣⲁ). Quant aux filles publiques ou ⲡⲟⲣⲛⲏ, si elles veulent se convertir, il leur faut d'abord quitter leurs vêtements luxueux, se couvrir d'un sac et accomplir ainsi une longue et rude pénitence. On les admettait ensuite parmi les *audientes*, et après quatre autres mois parmi les fidèles. Si, pourtant, ces femmes n'avaient pas encore reçu le baptême, on pouvait se contenter d'un carême de quarante jours et les recevoir ensuite parmi les catéchumènes (ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡ̄ⲥϫⲓ ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲥ ϣⲁⲛ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉⲥ ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ⲙⲁⲣⲉⲥⲣ̄ϩⲙⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲩⲕⲁⲑⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ, etc.).

Ailleurs, il est ordonné de ne pas placer les tombeaux des martyrs dans la grande Église, mais dans des chapelles appelées *martyrium*. On ne doit pas non plus célébrer la *synaxis* dans ces chapelles, mais seulement y aller prier en fêtant soit l'anniversaire des saints, soit leur octave, soit les quatorze jours ou le mois qui leur sont consacrés (ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉϫⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲕⲏⲛⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ — ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲧⲁⲫⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲛ ⲉⲣ̄ⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ (ⲁⲗⲗⲁ) ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄-

dans la collection canonique dont nous avons parlé ci-dessus [1].

ⲧⲁⲩⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲣ̄ⲡⲉⲩ-ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲥⲁϣϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩ-ⲉⲃⲟⲧ). Cette défense, sur laquelle insiste beaucoup aussi Senuti et qu'il dit avoir vu observer à Éphèse lorsqu'il y alla pour le concile (Zoega, p. 425), eut pour cause l'accusation d'idolâtrie qu'Eunape formulait contre les chrétiens d'Égypte, *abandonnant les dieux pour se souiller en adorant les ossements de misérables châtiés pour leurs crimes.* Le texte copte a soin d'indiquer lui-même ce motif : ⲛ̄ϥ ⲗⲁⲛ ⲛ̄ⲉⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϣⲙ̄ϣⲉⲉⲓⲇⲱ-ⲗⲟⲛ.

En ce qui touche le clergé, nos décisions synodales anathématisent le clerc qui aurait obtenu par argent sa fonction, déclarent incapable de l'épiscopat, du sacerdoce ou du diaconat quiconque a commis dans sa jeunesse certains crimes graves contre les mœurs, et définissent, comme Nicée, que, pour consacrer un évêque, il faut le consentement et la présence du métropolitain et d'au moins deux évêques. Enfin elles déterminent les droits et les devoirs de l'évêque, du prêtre, du diacre et même du lecteur, ⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲏⲥ. L'évêque est le grand directeur et le juge suprême. Seul il a le droit de blâmer ou reprendre un prêtre, ce que jamais un simple prêtre ne peut faire. Après lui vient le prêtre, qui a le pouvoir d'assembler le peuple pour les mystères à la place de l'évêque; et enfin les diacres et les simples clercs auxquels il est absolument interdit de célébrer la synaxis. On recommande aussi à l'évêque de ne pas montrer un faste trop mondain et de ne pas porter sur lui l'or et la pourpre, puisqu'il doit donner le bon exemple à tous ceux qui lui sont soumis.

[1] Parmi ces décrétales alexandrines, nous mentionnerons en particulier les réponses canoniques attribuées dans les collections grecques au patriarche Timothée d'Alexandrie, et qui, dans le copte, portent le nom de Pierre, son frère et prédécesseur. Ce document conservé dans le n° 239 du musée Borgia, actuellement à Naples, commence par les mots : (ⲣ̄ϥⲇ̄) ϩⲉⲛⲁⲓⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲏ̄ ϩⲛ-ⲧⲱϣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲉⲁⲩϫⲛⲟⲩϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁϥⲧⲁⲩⲉ ⲡⲉⲩⲃⲟⲗ. — ⲁⲩϫⲛⲟⲩϥ ϫⲉ ⲟⲩϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ

Mais, à la longue, des documents d'une tout autre source finirent par être admis et même par éclipser les anciens. En effet, s'il est dans l'histoire critique du droit canonique un principe indiscutable, c'est qu'en tout temps, mais plus spécialement encore dans les époques de décadence, les auteurs, compilateurs et copistes de collections ont redouté surtout de paraître incomplets. A moins d'une évidente hétérodoxie ou de motifs sérieux du même genre, on copiait tout ce qu'on n'avait pas, sans s'inquiéter trop de la provenance. C'est ainsi que les conciles syriens pénétrèrent peu à peu en Occident. C'est ainsi que les Grecs se hâtèrent de transcrire les éléments latins que Denis avait joints, bien à contre-cœur, aux éléments grecs dans sa première édition. Il en fut de même pour les Jacobites d'Égypte, alors sous la domination des Arabes, et qui, se laissant éblouir par le prestige qu'exerçaient sur eux les Grecs et l'érudition qu'ils leur suppo-

ⲉⲁϥⲣ̄ⲥⲁϣⲃⲉ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄-ⲥⲉⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲁ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛ̄ϥϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲡⲉⲧϣϣⲉ ⲉ(ⲗⲁϥ). Dans Photius on lit le même texte ainsi intitulé :

ΑΠΟΚΡΙΣΕΙΣ ΚΑΝΟΝΙΚΑΙ.

Τιμοθεοῦ τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἑνὸς τῶν ρ̄ν̄ πατέρων τῶν ἐν Κωσἱαντινουπόλει συναθροισθέντων πρὸς τὰς προσενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις περὶ ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν. Ἐρώτησις α΄. Ἐὰν παιδίον κατηχούμενον, ὡς ἐτῶν ἑπἱὰ, ἢ ἄνθρωπος τέλειος, εὐχαιρήσῃ τοῦ προσφόρας γινομένης, καὶ ἀγνοῶν μεταλάβῃ, τί ὀφείλει γίνεσθαι περὶ αὐτοῦ;

saient, se décidèrent enfin à leur emprunter, par l'intermédiaire des Melkites, la presque totalité du codex syrien.

Les premiers conciles qu'ils admirent furent, cela est étrange à dire, le groupe d'Antioche et de Laodicée : nous en avons la preuve dans le manuscrit 119 de l'ancien fonds arabe (fol. 164), qui dit expressément qu'ils sont tirés du texte copte.

Ce texte copte avait été probablement d'abord rédigé par ordre des évêques qui succédèrent à Proterius sur le siége melkite d'Alexandrie, et c'est de la sorte qu'il passa dans la suite aux Jacobites. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le dire, les canons divisés plus tard entre Antioche et Laodicée étaient à ce moment réunis en un seul corps dans un même synodique portant seulement le titre d'Antioche et précédé en effet de la lettre de ce concile avec les signatures, comme dans l'Isidorienne[1]; après le

[1] هذه قوانين المجمع المقدّس المملو سلامه الذى اجتمع بامر الله بانطاكيه من نقل القبطى وهى ثلثة وثمانون قانونا* قالوا نكاتب شركانا فى الخدمه الذين فى جميع الابروشيه هاولا الذين هم قلب واحد افرحوا بالرب * لما افتقدت نعمة ربنا يسوع المسيح ومحبته للبشر الكنيسه المقدسه وجمعتنا الى هذا الموضع الواحد باتفاق واحد وراى واحد بمشاهدة الروح القدس لانها قد كانت اقامت كثيرين غير هولاء واقامت هذا المجمع ايضا قيامًا حسنًا بتذكار الروح القدس لان كل الاشيا الذى قد رايناها انها حسنه بعد الفحص والتفتيش الذى كان

dernier des canons attribués d'ordinaire à Laodicée, mais ici indistinctement réunis à ceux d'Antioche, venaient encore les noms des évêques mentionnés précédemment.

من جماعتنا نحن الاساقفه حضرنا من ابرشيات كثيره واجتمعنا جميعا بمدينة انطاكيه واظهرنا لكم هذه الامور ونحن مومنون بنعمة الله وروح القدس الذى للصلح والسلام انكم انتم ايضًا مساعدون على قدر القدره وتتعبوا معنا فى الصلاة وبالاكثر ان تصيروا معنا واحداً بالروح وتوافقونا فى هذه الامور بعينها ونكون واياكم رايا واحدا وقد حدّدنا هذه القوانين التى قد راينا انها مستقيمة وختمناها وثبّتناها بمعونة الروح ووضعناهم فى البيعه، السنودس المقدسة ذات السلامه التى اجتمعت بامر الله بانطاكيه المجده من جماعة الاساقفه وهذه اسماهم، اوسابيوس، سريكيوس، ارسلاوس، بطريخس، انطياخس، اسطانيوس، ادلفيس، دركودا، مندس، الاكسندروس، موسى، اتاريسس، اغابيس، انبس، بطرس، مقدونيوس، ثاوطوطس، نركساوس، بولص، موريقيس، امانيوس، بطرس، ثاودرس، سريكس، اسنخيوس، فلكيطوس، مانيكوس، يعقوب، مغنيس، اناطوليس، هودرس (sic)، كيرس، هاولا جميعهم من ابرشية الشام الدخلانى وقورنثيوس وفلسطين وارابيا ومن بين النهرين وقيلقيا الهيصوريه وحدّوا هذه بانطاكيه،

Le ms. 83 du supplément arabe, qui reproduit ce synodique au fol. 306, porte en marge l'observation suivante du scribe : « ces canons réunissent les canons du concile d'Antioche et du concile de Laodicée sans aucun changement. » Notons que la version du manuscrit 83 est, sur plusieurs points, différente de celle du manuscrit 119.

Plusieurs siècles après, à l'époque pleinement arabe, de nouveaux emprunts furent faits, cette fois directement, à la collection des Melkites de Syrie [1]. La version développée des canons de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche et Laodicée, pénétra alors dans les collections jacobites; et c'est pourquoi notre manuscrit égyptien n° 119 donne à la fois, d'une part, le synodique de Nicée tiré du texte copte, et, d'une autre part, les canons syriens de Nicée, comme il donne, d'une part, d'après le texte copte, le synodique d'Antioche, comprenant les canons dits *de Laodicée*, et d'une autre part, d'après la version syrienne, les conciles d'Antioche et de Laodicée à l'état séparé. S'il faut en croire Ibn el-Cassab, dont l'assertion est du reste confirmée par l'examen critique des manuscrits, les canons dits *apostoliques*, les canons *arabiques* attribués à Nicée, et beaucoup de pièces du même genre furent également tirés de Syrie par l'intermédiaire des Jacobites d'Antioche [1].

[1] Ibn el-Cassab dit à propos de Nicée, dans un passage cité par Beveridge (*Synodicon*, annot. p. 211) : وهذا كتاب منها جزوين احدها عدته عشرون قانونا وبعدها اقوال بغير عدد وهو متفق عليه وعلامته نيق والاخر كثير الفوايد عنى باخراجه الملكية والنسطور (*sic*) وهو ثابت عند اليعاقبة السريان وعدته فى نسخ الملكية اربعة وثمانون قانون ويتلوها اقوال بلا اعداد والنسخة التى بين الملكية فيها زوايد تخصهم،

[2] Dans la même page de Beveridge, on trouve le passage suivant : واما كتب القوانين والاول القوانين التى وضعها الرسل وهم

Ainsi, tandis que Byzance, voulant succéder aux patriarcats apostoliques, s'emparait dans le monde grec de la juridiction suprême, le vieux pays de saint Athanase laissait peu à peu échapper toutes ses traditions, si analogues à celles de l'Occident, pour devenir à la longue complétement oriental, en perdant ce qui faisait son cachet distinctif et en ne gardant plus de propre que son schisme et les anathèmes des diverses portions de l'univers chrétien.

Mais il est temps d'éloigner nos regards de ces confusions et de ces mélanges, qui sont le fait de l'époque arabe, comme de tous les temps de barbarie, pour jeter rétrospectivement, au sujet des textes nicéens, un dernier coup d'œil sur l'ensemble des recueils dont nous avons traité dans ce paragraphe et qui furent usités dans les diverses Églises du monde byzantin.

En résumé, nous nous trouvons encore ici en face d'une double tradition, analogue à celle qui, en Occident, s'incarne, pour ainsi dire, dans les deux grandes figures du pape Gélase et de Denis le Petit.

D'un côté les Égyptiens, même séparés de Rome, conservèrent toujours l'empreinte des sentiments qu'ils avaient si longtemps partagés avec les papes et les Occidentaux. Ils gardèrent pour Nicée une

مجتمعون فى علية صهيون بعد الصعود وحلول الروح القدس عليهم وقبل ان يتفرقوا فى البشرى وعنى باخراجه الى العربى الملكية والنسطورية وهو ثابت عند السريان اليعاقبه وهو يشتمل عند الملكية على ثلثين قانونا وعلامته بحرف العين ،

sorte de culte respectueux et passionné ; qui ne leur permit d'omettre rien de ce qui touche à ce grand concile. Jusqu'au dernier moment, on retrouve chez eux les textes nicéens complets, tels qu'ils avaient été promulgués par saint Athanase et acclamés par Libère.

D'un autre côté, les Gréco-Syriens, même alors que depuis longtemps ils avaient dû renoncer à combattre Nicée au profit des idées ariennes, ne perdirent cependant jamais les traces de ces sentiments d'indifférence résignée, sinon d'antipathie, avec lesquels ils avaient reçu, après le concile d'Alexandrie, les canons *seulement* de Nicée, en les ravalant au même niveau que les décisions de synodes orientaux d'une dizaine d'évêques, ou d'assemblées d'une orthodoxie au moins douteuse.

Cependant une collection grecque joignit aux canons le Symbole et les noms des Pères. C'est celle qui servit de type à l'*Adrienne* et au manuscrit syriaque de Londres. Ce fut sans doute le résultat d'une sorte d'éclectisme, qui n'était point allé pourtant jusqu'à faire le moindre emprunt à la glose d'Alexandrie, glose incorporée avec Nicée plus ou moins complétement par l'Égypte et par Rome. Cette collection, du reste, n'eut pas un grand succès dans le patriarcat de Constantinople, qui, par suite des circonstances, recueillit universellement l'héritage des traditions gréco-syriennes. Elle ne fut vraiment bien vue qu'à Rome, où, dans le VIII[e] siècle, par l'autorité d'un pape, elle suppléa définitive-

ment, en ce qui touchait Nicée, l'ancien *Codex* grec, cité par Aétius à Chalcédoine et introduit en Occident par Denis le Petit. Nous aurons bientôt à revenir sur cette question.

(La suite à un prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 MARS 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Une lettre de la Société de Shanghaï, transmise par le Ministère des affaires étrangères, prie la Société asiatique de lui donner les volumes du Journal asiatique qui seraient disponibles. Le Conseil décide qu'on mettra à la disposition de la Bibliothèque de Shanghaï les séries ou portions de séries qui peuvent être prélevées sans inconvénient sur les collections de la Société.

M. Mohl rend compte des difficultés survenues en dernier lieu relativement au séjour de la Société au Luxembourg; le local occupé par notre Bibliothèque ayant été réclamé par la Ville, un local provisoire a été réservé dans le Palais à nos collections, mais son insuffisance est telle, qu'il sera nécessaire de se pourvoir ailleurs dans un bref délai. Plusieurs projets sont à l'étude, soit pour louer un local parti-

culier, soit pour se réunir à d'autres sociétés savantes, soit pour obtenir un local de l'État; mais rien n'est encore assez avancé pour qu'il soit possible de prendre une décision. En conséquence, M. le président demande l'autorisation pour le bureau de donner ses soins à cette affaire, de prendre telles mesures que de raison et d'agir au nom de la Société et au mieux de ses intérêts. Il espère pouvoir annoncer bientôt une solution favorable. Cette proposition est adoptée.

M. Renan donne quelques détails sur les progrès du *Corpus inscriptionum semiticarum* et sur certaines difficultés relatives à la rédaction et au mode de publication de ce recueil.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXI, n°s 6 à 11. Saint-Pétersbourg, 1874. In-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XIX, n°s 4, 5 et dernier, et t. XX, n° 1. Saint-Pétersbourg, 1874. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVIII, 4. Heft. Leipzig, 1874. In-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° III, et part II, n° III, 1874. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° IX, november 1874. Calcutta. In-8°.

Par l'Académie. *Memorias da Academia real das sciencias de Lisboa*, nova serie, tomo IV, parte I e parte II. Lisboa, 1870-1872. In-4°.

— *Jornal de sciencias mathematicas, physicas e naturaes* publicado sob os auspicios da Acad. real das sciencias de Lisboa, t. IV, julho de 1872-dezembro de 1873. Lisboa. In-8°.

— *Portugaliæ Monumenta historica.* Scriptores, vol. I,

fasc. I, II, III. Olisipone, 1866-1871. — Diplomata et Chartæ, vol. I, fasc. III, IV, 1870-1873. — Legum et Consuetudinum vol. I[1]. — Index generalis, 1873. In-fol.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, février 1875. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, novembre-décembre 1874. Alger. In-8°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part. XXXIX (vol. IV), february 1875. Bombay. In-4°.

Par le secrétaire d'État pour l'Inde. *Rig-Veda-Sanhita*... together with the Commentary of Sayanacharya edited by F. Max Müller, vol. VI et dernier. London, Allen and C°, 1874. In-4°, LIX-32-761 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Archæological Survey of India*. Report for the year 1871-1872. Dehli by J. D. Beslar. Agra by A. C. L. Carlleyle. Under the superintendence of Major-General A. Cunningham. Vol. IV. Calcutta, 1874. In-8°, XVII-265 p. 18 pl.

Par l'auteur. *The New Testament* of our Lord and Saviour Jesus Christ, a new translation, etc. by John Brown Mac Clellan. In two volumes. Vol. I. The four Gospels. London, Macmillan and C°, 1875. In-8°, XCIII-763 pages.

— *Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal.* Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par le comte de Vogüé. (Extr. des comptes rendus de l'Académie.) 1875. In-4°, 25 p. 1 pl.

— *Études historico-géographiques.* Seconde étude sur les colonnes ou monuments commémoratifs des découvertes portugaises en Afrique, par Magno de Castilho. Lisbonne, 1870. In-8°, 116 pages.

— *Les inscriptions assyriennes et l'ancien Testament*, par M. Bruston. Montauban, Vidallet, 1875. In 8°, 42 pages.

— *Grammatik der lebenden persischen Sprache.* Nach Mirza Mohammed Ibrahim's Grammar of the Persian Language, neu bearbeitet von H. L. Fleischer. 2[te] Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1874. In-8°, XVIII-262 pages.

Par l'auteur. *Prog essive colloquial Exercises in the Lushai dialect of the « Dzo » or Kúki language.* By Capt. Thomas Herbert Lewin. Calcutta, 1874. In-4° obl. 90-XXX pages.

— *Examen des faits mensongers* contenus dans un libelle publié sous le nom de Léon Bertin, etc. Note adressée à MM. les professeurs du collége de France. Par M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys. Saint-Germain, 1875. In-8°, 48 p.

— *Dictionnaire français-cambodgien*, précédé d'une notice sur le Cambodge et d'un aperçu de l'écriture et de la langue cambodgiennes, par E. Aymonier. Saïgon, 1874. In-4°, 58 et 154 pages à deux colonnes; lithographié.

SÉANCE DU 9 AVRIL 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Clerq (F. S. A. de), adjoint inspecteur des écoles indigènes à Amboine (Molluques), présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

Marbasch, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard;

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors (Finlande), présenté par MM. Mohl et Renan;

le Dr Eneberg (Karl), à Helsingfors (à Paris, 72, rue Bonaparte), présenté par MM. Mohl et Garrez.

Le président met sur la table les programmes du congrès provincial des orientalistes à Saint-Étienne et une invitation adressée par M. le baron Textor de Ravisi, président de ce congrès, aux membres de la Société asiatique. Ce congrès se tiendra du 19 au 27 septembre, et est le premier d'une série de réunions en province, par lesquelles l'Athénée oriental veut chercher à réveiller l'intérêt public pour le

commerce, la geographie, l'ethnographie et en général l'état actuel de l'Orient. Il est très-désirable que ces tentatives réussissent. Car, de quelque côté qu'on attire l'attention sur l'Asie, les études orientales en profiteront, directement ou indirectement. La souscription pour ce congrès est de 10 francs, on peut s'adresser ou à l'Athénée oriental, 20, rue Bonaparte, à Paris, ou à Saint Étienne, au comité organisateur, 6, rue d'Annonay.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, avril 1875, in-4°.

Par les éditeurs. *Revue africaine*, n° 109, janvier-février 1875.

Par la Société. *Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap*. Deel XII, 1874, n°s 1 et 2. Batavia. Bruining en Wijt.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*. Part XL (vol. IV), march 1875. Edited by Burgess. Bombay. In-4°.

— *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*. Recueil mensuel publié par la librairie E. Leroux. N°s 15-16, mars-avril 1875.

Par l'auteur. *A Narrative of the recent events in Tong-king*, by H. Cordier. Shanghaï, 1875. In-8°, 74 p.

— *Om Vildsviintypen paa galliske og indiske Mynter*, af C. A. Holmboe (Extr. des *Vidensk.-Selsk, Forhandl.* de 1868).

SÉANCE DU 14 MAI 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

M. Puissilhène (D.), conducteur des ponts et chaussées au service de la marine, à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

M. Turini, professeur de sanscrit à l'université de Bologne, présenté par MM. Mohl et Renan.

MM. les directeurs de la Société des sciences et arts de Batavia envoient à la Société un album de planches relatives au monument de Boro-Boudour, à Java. Le Conseil vote des remerciements à MM. les directeurs et décide que leur lettre sera insérée au procès-verbal. Voici la lettre :

A Messieurs les directeurs de la Société asiatique à Paris.

Messieurs,

En mars 1874, dans la lettre du 31, n° 38, qui accompagnait l'envoi des photographies d'après des ruines dans les provinces de Baguelén, Kediri, etc., nous vous mandions que notre gouvernement venait de confier une nouvelle mission au même artiste, M. Van Kinsbergen, afin de reproduire en détail quelques bas-reliefs du temple de Boro-Boudour, le monument le plus splendide de Java.

Vous trouverez le rapport sur cette mission dans le XII[e] volume des comptes rendus de nos séances [1], pages 71 et suiv. Dans le même volume, aux pages 42 et suiv., dans une correspondance avec M. le D[r] C. Leemans, de Leyde, nous avons exposé le véritable motif qui nous a guidés lorsque nous fîmes la proposition à notre gouvernement de faire photographier quelques bas-reliefs du temple, presque au même moment où paraîtrait, sous les auspices et aux frais du gouvernement, la grande collection de dessins du Boro-Boudour, exécutée par M. C. F. Wilsen, et publiée avec texte et notes par le D[r] Leemans, ouvrage que, probablement, vous aurez reçu dans le cours de l'année 1874.

Or, ceci nous dispense de dire plus d'une entreprise qui, sans rien ôter à la valeur d'une publication dont le projet

[1] *Notulen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, deel XII, 1874, dont ci-joint la 1[re] et 2[e] livraison où se trouvent le rapport et les lettres.

même honore ceux qui l'ont exécuté ou soutenu, n'a vraiment d'autre but que de faire un utile emploi d'un moyen de reproduction que le crayon du plus habile dessinateur ne saurait remplacer.

Un arrêté de notre gouvernement colonial vient de nous autoriser à offrir à votre Société un exemplaire de l'album, contenant soixante-cinq photographies, et représentant des vues et des bas-reliefs du Boro-Boudour, indiqués sur la liste ci-jointe, où l'on a mis à côté des renvois à l'ouvrage de M. le Dr C. Leemans, de sorte que l'on pourra identifier aisément les photographies avec les dessins.

M. le consul général de France vient de nous offrir ses bons offices pour que cet envoi parvienne jusqu'à vous par un chemin plus sûr et surtout plus court que le précédent, dont M. J. Mohl nous a décrit les obstacles dans sa lettre du 11 juin 1874, et c'est avec empressement et gratitude que nous profitons du bienveillant intermédiaire de votre compatriote distingué.

Veuillez agréer, Messieurs, l'assurance de notre haute considération.

Pour la direction de la Société des sciences et arts de Batavia,

DE KINDEREN, président.

Le président annonce au Conseil la mort récente du général Briggs, membre étranger de la Société.

John Briggs était né en 1785, il entra en 1801 au service de la Compagnie des Indes comme enseigne dans l'armée de Madras. Il servit dans l'armée, fit plusieurs campagnes contre les Mahrattes, et obtint en quelques années le grade de capitaine; mais son intelligence, sa connaissance des langues et de l'histoire de l'Inde, et le grand intérêt qu'il porta toujours aux indigènes, le firent distinguer de bonne heure et lui ouvrirent la carrière des emplois politiques et administratifs. Sir John Malcolm l'emmena en Perse avec son ambassade, et Briggs lui fournit pendant leur séjour en Perse une grande

partie des matériaux qui ont servi à Malcolm pour son histoire de ce pays. Plus tard, il fut nommé résident à la cour de Sattara et tuteur du jeune prince légitime que les Anglais avaient tiré des prisons du Peischwa et rétabli sur le trône mahratte. C'est pendant son séjour à Sattara que la veuve de Nana Farnewîs, du dernier grand homme d'État mahratte, lui fit l'honneur insigne de lui envoyer tous les papiers de son mari, comprenant les pièces les plus authentiques et les plus intimes de l'histoire des Mahrattes pendant la longue administration de ce ministre. La vieille dame avait observé du fond de son zenanah l'intérêt que Briggs prenait à l'éducation des princes de Sattara, sa tendresse pour leur peuple et ses efforts pour relever le pays ruiné et dépeuplé par une longue suite de guerres et les rapines des Pindarries, et elle voulut mettre le nom et l'honneur de son mari sous la sauvegarde d'un si généreux vainqueur. Briggs apporta ces papiers en Europe, où il devait passer plusieurs années en congé, et composa le premier volume de cette Vie que j'ai lue en manuscrit à Paris et qui m'a paru du plus haut intérêt. Malheureusement, d'autres travaux plus urgents intervinrent, et je ne sais pas si l'auteur y revint plus tard. Tout ce qui a été imprimé consiste en une courte autobiographie du Nana et quelques pièces historiques tirées de ses papiers et publiées dans le vol. II des *Transactions of the Royal Asiatic Society*, Londres 1830.

Le travail qui préoccupa Briggs était la grande question de la propriété foncière dans l'Inde, qui avait été cruellement obscurcie par la mauvaise administration musulmane pendant tout le XVIIIe siècle, et plus tard par les différents systèmes essayés par les Anglais, dans les meilleures intentions, mais avec un grand manque de connaissance de l'histoire et des droits du peuple. Briggs publia ses études sur ce sujet vital pour l'Inde, sous le titre *The landtax in India* (Londres, 1828, in-8°), et ce livre est resté encore aujourd'hui le plus important qui ait été écrit sur la matière.

Avant le congé qu'il prit en 1828, Briggs avait préparé

avec beaucoup de soin une édition du texte persan de Ferishta. Il avait découvert, en collationnant des manuscrits, la dernière rédaction de l'auteur, et il l'a suivie, de sorte que son édition est plus complète que presque tous les manuscrits. Elle parut à Bombay, en 1831, en deux volumes in-folio, lithographiée, sous le titre de *Tarikh-i-Ferishta.* Pendant que cette édition était entre les mains des lithographes, à Bombay, Briggs publia, sous le titre *History of the rise of the Mahomedan power of India,* une traduction un peu abrégée de Ferishta, accompagnée de notes et de généalogies; Londres, 1829, 4 vol. in-8°.

En 1830, le duc de Wellington voulait le nommer ambassadeur en Perse; mais il ne put obtenir le consentement de la Cour des directeurs de la Compagnie des Indes, je crois, parce que Briggs l'avait mécontentée par l'opposition qu'il avait faite à des mesures qu'il jugeait imprudentes et injustes envers les princes de Sattara. Briggs fut alors envoyé comme résident à la cour de Nagpore, et, si ma mémoire me sert bien, en 1836, comme commissaire général au Mysore. Il prit sa retraite en 1838, et revint en Angleterre, où il continua à s'occuper de l'Inde, tant dans les discussions à la Cour des propriétaires des fonds indiens, que dans de nombreuses brochures. Il avait une haute idée de l'intelligence et de la capacité administrative et militaire des Indous, et ne cessa de défendre leurs intérêts et de lutter contre des mesures qu'il jugeait ou nuisibles ou prématurées. Il avait été témoin de la révolte de Vellore, provoquée en 1809 par l'imprudence de lord W. Bentink, et il prêcha toute sa vie non-seulement pour la justice envers les indigènes, mais pour l'indulgence envers leurs coutumes et leurs préjugés. Il combattit très-vivement la politique annexioniste de lord Dalhousie, et la grande révolte qui s'ensuivit n'a que trop justifié ses sombres prédictions. Il est mort le 27 avril, dans sa maison, à Burgeshill, âgé de quatre-vingt-dix ans, et avec lui s'est éteint le dernier survivant de cette grande école d'hommes d'État et d'administrateurs que lord Wellesley

avait formée. Ce qui est singulier, c'est qu'en Angleterre on se soit si peu occupé de ces grands événements qui se sont passés entre la prise de Seringapatam et celle de Pouna, et que ni le gouvernement, ni l'opinion publique n'aient jamais reconnu suffisamment les services qu'a rendus une série d'hommes qui, par leur décision, leur intelligence, leur courage, leur modération et leur intégrité, ont créé et consolidé un fait aussi prodigieux que l'empire indien.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *An Arabic-English Lexicon*, by E. W. Lane. Book I, part V, ع-ض. London, Williams and Norgate, 1874. In-4°, p. 1759-2219.

Par le gouvernement de l'Inde. *A Catalogue of sanskrit manuscripts* in private libraries of the North-West Provinces. Compiled by order of Government, N.-W. P. Part I. Bénarès, 1874. In-8°, 627 p.

Par l'auteur. *Translation of Herschel's Outlines of Astronomy* (seconde édition). By A. Wylie. Shanghaï, 1874. 3 cahiers (en chinois).

— *Researches in prehistoric and protohistoric comparative Philology, Mythology and Archæology*, by Hyde Clarke. London, Trübner. In-8°, xi-74 p.

Par le Comité de traduction. *The Dinkard*. The original Pehlwi Text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages, a commentary and a glossary of select terms, by Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana. Vol. I. Published under the patronage of the Sir Jamsedji Jijibhai translation Fund. Bombay, 1874. London, Trübner. In-8°, 11-61-xi-64-49-63-6 p.

Par l'auteur. *Matériaux sur les Khazars*, recueillis dans les écrivains juifs, par A. J. Harkavy. Fasc. I. Saint-Pétersbourg, 1874. In 8°, 162 p. (en russe).

Par la Société des sciences et arts de Batavia. *Oudhudan van Java*, op last der Ned. Indische Regiering onder Toezigh von het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Gephotographeerd door J. van Kingsbergen (65 photographies grand in-folio).

INSCRIPTIONS NUMIDIQUES.

La question des inscriptions numidiques a fait un grand pas depuis que M. J. Halévy a déterminé plusieurs lettres sur la valeur desquelles on s'était trompé jusqu'alors, et a ainsi retrouvé un bon nombre de noms historiques. M. le docteur Reboud, dont le zèle pour la science ne se ralentit pas, ayant découvert l'année dernière une trentaine d'inscriptions nouvelles, le nombre total se trouve porté à deux cent quarante-huit, et M. J. Halévy a donné la traduction des quarante-huit dernières dans le n° 7 du *Journal asiatique* (octobre-novembre 1874).

C'est le cas de se demander où l'on en est réellement de l'interprétation de ces monuments épigraphiques.

M. J. Halévy semble ne voir dans ces inscriptions que des noms individuels. Il me semble facile de prouver qu'il s'y trouve des noms de tribus, peut-être des noms de castes ou de dignités, peut-être même, mais moins probablement, des formules funéraires.

Dans cette discussion, nous adoptons le numérotage de M. J. Halévy qui, jusqu'au n° 200, est celui du recueil que nous avons publié en 1870.

Prenons d'abord le mot *Adirma*, qui se trouve onze fois dans les deux cent quarante-huit inscriptions connues.

Il n'est jamais précédé du signe de la filiation; il n'en est jamais suivi non plus, car, suivant nous, l'inscription 144 doit se lire non pas *Adirma, fils de Isat, fils de Ralk*, comme le dit M. J. Halévy, mais : *Ouralk, fils de Isat Adirma*. M. J.

Halévy reconnaît lui-même que les inscriptions sont quelquefois écrites en commençant par la ligne de gauche.

Ce mot n'est donc pas un nom d'homme, ce ne peut être, tout au plus, qu'un nom de tribu, et il est certain que c'en est un, puisque, comme le dit M. J. Halévy, nous le trouvons dans Hérodote : les *Adyrmachides*, que cet historien indique comme la première nation libyenne à l'est à partir de l'Égypte ; il faut croire que cette tribu ou une fraction de cette tribu était venue s'établir dans la belle et riche vallée de la Cheffia en Numidie.

Le mot *Masakra*, qui représente peut-être le moderne *Masagran*, se trouve douze fois dans les inscriptions. C'est probablement aussi un nom de tribu, car il n'est jamais précédé ni suivi du signe de la filiation, si on lit avec nous le n° 230 : *Ouraman, fils de Maro Masakra*, et non pas, avec M. J. Halévy : *Masakra, fils de Maro, fils de Raman.*

Ce que nous venons de dire des mots *Adirma* et *Masakra*, nous pourrions l'appliquer à plusieurs autres mots tels que : *Vermima*, que nous trouvons onze fois ; *Masiva*, que nous trouvons dix-neuf fois..., etc. Mais venons-en de suite au mot le plus singulier des épitaphes libyques, celui que nous lisons maintenant *bas*. Le docteur Judas remarqua le premier sa fréquence ; il le lisait *bzs*. Mais M. Halévy ayant prouvé qu'on doit lire *bas*, il faut abandonner la première lecture et les interprétations que M. Judas et moi-même avions données à ce mot en nous appuyant sur cette lecture.

Je ne saurais admettre l'opinion de M. J. Halévy, que *bas* n'est qu'un nom propre comme les autres ; d'abord ce mot n'est pas précédé une seule fois du signe de la filiation, qui se trouve cependant cent cinquante-neuf fois dans les inscriptions. Les nommés *Bas* auraient eu cette singulière spécialité de n'avoir pas d'enfants ; mais, si l'on peut ne pas être père, on est toujours fils de quelqu'un. Eh bien ! les *Bas* de nos inscriptions ne seraient pas plus fils que pères, car ils ne sont, non plus, jamais suivis du signe de la filiation.

Il est vrai qu'au n° 219 M. J. Halévy lit : *Bas, fils de Avvil* ;

mais on peut tout aussi bien lire : *Ouavvil Bas;* car le signe de la filiation (les deux barres) peut aussi se lire *ou;* et M. Halévy, au n° 133, lit : *Bas Via* et non pas : *Bas, fils de Ia.* Il est vrai encore qu'au n° 119 il y a : *Zizo Bas, fils de Butur;* mais c'est à *Zizo* et non à *Bas* que s'applique *fils de Butur.*

Qu'est-ce donc que ce mot? Le n° 119, où il est intercalé entre le nom de *Zizo* (le fils) et celui du père, *Butur,* semble prouver qu'il n'est pas une formule funéraire, mais bien un mot pouvant s'appliquer comme épithète à un nom propre.

Le fait le plus à remarquer, c'est qu'il ne s'applique pas aux grands personnages, mais aux gens sans généalogie. Sur cinquante-huit fois que nous le trouvons, il n'est accompagné quarante-neuf fois que d'un simple nom et il ne figure dans aucune des épitaphes de quatre lignes. Serait-ce un nom de classe, de caste? et tandis que les grands personnages sont indiqués sur leurs épitaphes comme étant des tribus ou familles, *Vermima, Masiva, Masakra, Adirma,* etc., y avait-il toute une catégorie de Libyens que désignait le nom collectif de *Bas?*

Cela nous fait penser à la double origine des Berbères d'après Ibn Khaldoun. Les uns, appelés *Béranès,* descendaient de *Bernès* par *Mazight;* les autres, appelés *El-Boteur,* descendaient de *Madris.*

Or *Amazight* semble avoir le sens de noble, dans tout le monde berbère. D'après Ibn Khaldoun, les Touaregs, comme *Zenaga,* sont des *Béranès,* des nobles; et il en était certainement de même des chefs numides sur les épitaphes desquels nous ne trouvons pas le mot *Bas.* Cette épithète ne s'appliquait peut-être qu'aux Libyens de l'autre souche, aux *El-Boteur;* elle n'aurait eu, en tout cas, rien d'humiliant, car, sans cela, on ne l'eût pas mise sur les épitaphes. Remarquons, à l'appui de notre idée, l'épitaphe 119 : *Zizo Bas, fils de Butur.* Ce mot *Butur* ou *Boteur,* je crois le retrouver dans une inscription entièrement latine de la Chellia.

D M S
BTR
ANISTARN
VS
V:: AN XX

Nous retrouvons encore ce mot latinisé et fait adjectif dans l'inscription suivante de la grotte de Djebel Thaya :

SEVER· ET VINTIA
NOCOS PR KALAPII
BAVGS PAVFFIDIVS
BvTvRicvs IIC
CAECILIANV
MAGG THIB

Inscription dans laquelle les trois consonnes du mot libyque ont été faites plus grandes que les lettres ajoutées par le latin.

On trouve encore le mot *Butura* dans des inscriptions numido-latines.

Pour lire *Butur* au n° 119, il faut supposer qu'un point n'a pas été aperçu dans le *b* par M. Vigneral, l'inventeur de cette inscription; je me rallie très-volontiers à cette hypothèse de M. Halévy. D'un autre côté, je dois dire que, dans l'inscription latine de la Cheffia donnée plus haut, où j'ai lu BTR, M. Reboud n'a vu que B I R : j'attribue cela à ce que la barre horizontale du T est très-courte.

Dans l'inscription du Djebel Thaya donnée ci-dessus, on remarquera la formule B AVG S; dans une autre inscription du même lieu cette formule se trouve plus complète : BACACI AVG S. C'est-à-dire · *Bacaci augusto sacrum*, consacré à l'auguste Bacax.

Bacax était un dieu topique de ce point central si remarquable de la Numidie.

Dans d'autres inscriptions, toujours du même lieu, la for-

mule se trouve réduite aux trois lettres B A S, soit au commencement, soit dans le cours de l'inscription. Nous pensons qu'il ne faut voir qu'un singulier hasard dans ce fait, que c'est ce même groupe de trois lettres :

BAS

qu'on trouve sur cinquante-huit épitaphes libyques et dont nous en sommes encore à chercher la signification.

Nous terminerons par l'examen des inscriptions nos 187 à 194 de Sidi Harrath que nous avons publiées il y a trois ans. Dans chacune de ces huit inscriptions provenant d'un même cimetière, il y a le mot *amao*, qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Avec ce mot se trouvent différents noms, tels que : *Inidam*, *Sado*, *Iasouk*, etc.

Le mot *Amao* n'est pas une seule fois précédé du signe de la filiation; ce ne peut être un nom propre. Il est donc tout naturel de lire le n° 189, en commençant par la droite : *Iasouk, fils d'Inidam amao*, et non pas avec M. Halévy : *Amao, fils d'Inidam Iasouk*, et le n° 191, aussi en commençant par la droite : *Souro, fils de Magoub amao*, et non pas avec M. Halévy : *Amao, fils de Magoub Souro*..

Ces tombeaux sont ceux d'une famille, c'est incontestable. Le premier membre de cette famille n'a son nom indiqué (n° 187) que par son initiale *S*; mais nous retrouvons le nom entier dans l'épitaphe de son fils (n° 188) : *Inidam, fils de Sado*; puis viennent (nos 189, 190) deux fils d'Inidam, par conséquent petits-fils de Sado : *Iasouk* et *Magoub*; puis (n° 191) un fils de Magoub, petit-fils d'Inidam et arrière-petit-fils de Sado, nommé *Souro*.

Maintenant qu'est-ce que ce mot *Amao*? Rien de plus naturel que de supposer que c'est le nom de la famille. Mais cela peut-il concorder avec l'existence du mot *Bas* dans les deux inscriptions :

(192) *Zagar Bas Amao*
et (193) *Gasilrar Amao Bas*,

si *Bas* exprime, comme nous l'avons supposé, un nom de caste ou de race, et *Amao* un nom de famille ?

Remarquons que la parenté de ces deux derniers individus, *Zagar* et *Gisilrav,* dans les épitaphes desquels se trouve *Bas,* que leur parenté, dis-je, avec la famille de *Sado* n'est pas indiquée comme elle l'est pour tous les autres. Ne pourrait-on pas conclure de là que c'étaient deux individus de la catégorie des *Bas,* serviteurs ou clients des *Amao* et auxquels on accordait comme prérogative le nom de la famille ?

D'autres préféreront peut-être voir dans *Amao* une formule funéraire locale, malgré sa position au n° 193 entre les mots *Gisilrav* et *Bas.*

Général Faidherbe.

Divan de Férazdak, publié avec une traduction française, par R. Boucher. Troisième livraison. Paris, 1875, chez E. Leroux.

C'est à regret que je me borne à annoncer brièvement la suite du grand travail que M. Boucher poursuit avec une consciencieuse persévérance depuis plusieurs années. Chacune de ses livraisons mériterait une étude approfondie. Le poëte dont il s'est constitué le rhapsode brille au premier rang parmi ceux que les Arabes nomment *fouhoul*, parmi ces mâles génies qui ont fécondé leur poésie nationale. Dans le cours de sa longue existence (13 + 110 de l'hégire), Férazdak vit naître, se développer et tomber une dynastie presque entière, celle des Omayyades. Malgré ses sympathies avérées pour la famille d'Ali, il se montra souvent à la cour de Damas et ne mesura l'éloge à aucun de ceux qui le protégèrent, Merwan, Omar II, Suleïman, etc. Competitions politiques, rivalités de tribus, guerres de races et de religion, tous les événements qui signalèrent le premier siècle de l'ère musulmane trouvèrent en lui un témoin peu impartial, il est vrai, mais attentif et éloquent. Je ne sais si l'on rencontrerait dans l'histoire littéraire des Arabes une autre figure d'un relief aussi

puissant. En reproduire les traits d'après les documents que la tradition nous a conservés, c'est en quelque sorte écrire l'histoire de ce siècle dans son développement littéraire, politique et social. M. R. Boucher a dû réunir tous les matériaux de cette curieuse étude, et nous sommes certain qu'elle sera le couronnement de la belle publication qu'il a entreprise, avec un noble désintéressement, pour la plus grande gloire des lettres orientales.

C'est seulement lorsque le savant éditeur aura accompli sa tâche que la critique pourra utilement commencer la sienne, qui ne sera pas non plus des plus faciles. On peut dire du style de Férazdak ce qu'un de ses rivaux disait de l'homme : « c'est un mont escarpé que les chamois ne peuvent gravir. » A part quelques traces du mauvais goût qui se laisse apercevoir dès cette époque, son *Divan* procède directement des poëmes de l'âge héroïque; il en a la concision, l'énergie, mais aussi l'obscurité. Pour en pénétrer sûrement la pensée cachée, il eût fallu les efforts combinés des écoles de Basrah et de Koufah ; malheureusement le temps n'a pas respecté les travaux dont son poëme a été l'objet, et il ne nous a laissé qu'un commentaire bien insuffisant. On ne peut donc être surpris que la traduction française, si fidèle qu'elle soit dans son énergique simplicité, laisse encore quelque prise au doute. Or il ne sera possible de discuter en connaissance de cause les passages contestables qu'après avoir consulté les variantes des copies d'Oxford et du British Museum, que l'éditeur nous promet de réunir dans une livraison supplémentaire.

Un autre problème non moins délicat se présentera au lecteur érudit. On sait quelles sérieuses objections M. Ahlwardt oppose à l'authenticité de certaines pièces du *Divan des six poëtes*, du moins dans la forme consacrée par la tradition. Il est peu probable que l'œuvre de Férazdak ait échappé aux mutilations, interpolations et rajeunissements qui déparent les recueils de ses prédécesseurs. Comment expliquer, par exemple, que le poëte favori des Alides, que le partisan

avoué de la légitimité telle que les schiites la conçoivent, ne nous ait rien ou presque rien laissé en l'honneur de la famille dépossédée? Loin de là, ce sont les princes omayyades qui semblent lui avoir inspiré ses panégyriques les plus chaleureux. Faut-il donc supposer que la censure jalouse fit disparaître de bonne heure les morceaux entachés d'hérésie et leur substitua certaines odes dédiées à la dynastie régnante par des poëtes contemporains? Enfin dans les pièces dont nous possédons deux ou même trois rédactions, il reste à déterminer, autant que possible, le travail original de l'auteur et à le dégager des variantes introduites par plusieurs générations de rhapsodes. Telles sont, pour ne signaler que les principales, quelques-unes des questions que le savant traducteur devra élucider s'il veut mettre son poëte favori en pleine lumière et fournir ainsi à l'histoire de la littérature étrangère un document d'une haute valeur. C'est alors qu'il sera possible d'étudier cette longue publication dans son ensemble et avec tout le soin qu'elle comporte.

Le fascicule qui vient de paraître renferme, comme les deux fascicules précédents, les odes, élégies et satires du poëte arabe réunies sans ordre apparent et, à ce qu'il semble, selon le hasard de la récitation (*rivayet*). A côté de quelques fragments très-courts, improvisations de circonstance, dont le commentaire explique rarement la provenance, on y trouve plusieurs morceaux de longue haleine où il y aurait beaucoup à citer. On lira avec intérêt l'élégie où le poëte déplore en termes émus la mort de ses fils, de « ses chers faucons que la mort gloutonne lui a ravis. » Signalons également une vive satire contre le poëte Djérîr, son rival, et une diatribe sanglante contre la tribu de Thayi où se trouve ce distique. « Une femme thayite, dût-elle interroger tous les généalogistes, ne connaîtra jamais son père; lorsqu'une femme de Thayi récite sa généalogie, son ventre lui dit : Tu mens! » Le volume renferme aussi quelques pièces du genre *moufakharah* dans lequel les bons poëtes excellent. Quand il s'agit d'exalter son propre mérite et la gloire de ses ancêtres,

Ferazdak a d'heureuses rencontres de pensée et d'expression. Il a beau se dire modeste (p. 411), il connaît la puissance de son talent et la terreur que ses satires répandent : « Si mes vers, dit-il quelque part, frappaient les cailloux du désert, les rochers eux-mêmes voleraient en éclats. » Signalons enfin deux odes en l'honneur du khalife Hischam d'une diction noble et soutenue. Elles font, il est vrai, singulière figure à côté de l'épigramme décochée au même prince. Mais de semblables contradictions se rencontrent chez les poëtes de cet âge. Leur muse famélique mesurait l'éloge ou le blâme à l'accueil qu'elle recevait en haut lieu. Ce qui est plus surprenant, c'est qu'un poëte convaincu de croyances chiites (les éloges que lui prodigue l'auteur persan du *Medjalis el-Mouminîn* ne permettent pas d'en douter) ait osé célébrer les khalifes omayyades comme les héritiers légitimes du Prophète, les plus fermes soutiens de l'orthodoxie et de l'unité musulmane. Il y a là, nous le répétons, une difficulté qui ne peut rester sans réponse, car elle touche à la question d'origine et laisse planer quelques doutes sur la véracité des plus anciennes rédactions.

Nous souhaitons que M. R. Boucher achève dans un avenir prochain l'œuvre méritoire à laquelle il a attaché son nom et qui lui vaudra les suffrages non-seulement du public spécial, mais de tous les esprits cultivés qui aiment à chercher à travers les fantaisies d'un poëme le génie d'une race et l'histoire d'une civilisation.

Barbier de Meynard.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME V, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Jules Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME VI



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME VI



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXV



JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1875.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1875.

La séance est ouverte à une heure, par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu et adopté.

Est présenté et reçu membre de la Société :

M. Raphaël Kahla, ancien interprète principal de la Compagnie universelle du canal de l'Isthme de Suez, à Levallois-Perret, 25, rue de Cormeilles, présenté par MM. Mohl et Dugat.

M. Mohl annonce que M. Renan, retenu par une indisposition, ne peut assister à la séance ni faire donner lecture du rapport annuel que son état de santé ne lui a pas permis d'achever. M. Régnier, empêché par des affaires de famille, s'excuse également de ne pouvoir assister à la réunion. M. Renan écrit que son rapport annuel sera prêt à temps pour paraître dans le compte rendu de la séance générale.

Un savant hindou, le Babou Radjendra Lal Mitra, offre à la Société, par l'intermédiaire de M. Garcin de Tassy, son magnifique ouvrage intitulé *Antiquities of Orissa.*

M. d'Eichthal adresse un mémoire intitulé : *Texte primitif du premier récit de la création.*

Les directeurs de la Société des arts et des sciences à Batavia écrivent au Conseil pour le prier de prêter, pour l'exposition de géographie qui doit avoir lieu bientôt, la collection de photographies représentant diverses antiquités de Java, dont la Société de Batavia a fait don à la Société asiatique. M. Mohl est autorisé par le Conseil à s'entendre à cet effet avec le commissaire hollandais délégué à l'exposition.

M. Pavet de Courteille, en l'absence de M. Brunet de Presle, malade, lit le rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de 1874.

M. Bergaigne donne lecture d'un mémoire su le rituel du Véda.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, qui fournit les résultats suivants :

Président : M. Jules Mohl.

Vice-présidents : MM. Adolphe Régnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire adjoint : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. de Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Barbier de Meynard, Garrez.

Membres du Conseil : MM. Feer, Lancereau, Pavet de Courteille, de Slane, Dulaurier, Oppert, E. Senart, Stan. Guyard.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, mai 1875, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, avril 1875, in-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*. Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. Nos 17 et 18, mai et juin 1875, in-8°.

Par la Société de Batavia. *Tijdschrift voor indische Taal, Land- en Volkenkunde*, deel XXI, aflev. 3 en 4; deel XXII, aflev. 1-2 en 3, 1874. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap*, deel XII. n° 3, 1874. In-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. III, part I. Yokohama, 1875. In-8°.

Par l'auteur. *Elements of South-Indian palæography from the fourth to the seventh century A. D.* By A. C. Burnell. London, Trübner, 1874. In-4°, VIII-98 p. XXX pl.

— *Catalogue of the Arabic, Hindostani, Persian and Turkish Mss. in the Mulla Firuz library*. Compiled

by Edward Rehatsek. Bombay, Education Society's Press, Byculla, 1873. In-8°, VIII-278 pages.

Par l'auteur. *Notes on Chinese Mediaeval Travellers to the West* by E. Bretschneider. Shanghaï, American presbyterian mission Press. London, Trübner, 1875. In-8°, II-130 pages.

— *Secundam synodum ephesianam* e codicibus syriacis manuscriptis primus edidit Samuel G. F. Perry. Oxford, 1875. In-8° (XVI et 336 pages).

— *Le Pseudo-synode*, connu sous le nom de *Brigandage d'Éphèse*, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque par M. l'abbé Martin. Paris, 1875. In-8°, XXI et 218 pages.

— *Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création* (Genèse, ch. I, II, 4), suivi du texte du deuxième récit, par M. Gustave d'Eichthal. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875. In-8°, VIII-77 pages.

— *Essai sur la langue Poul.* Grammaire et vocabulaire par le général Faidherbe. Paris, Maisonneuve, 1875. In-8°, 129 pages.

— *Les Stances érotiques, morales et religieuses de Bhartrihari*, traduites du sanscrit par Paul Regnaud. Paris, Ernest Leroux, 1875. In-12, XVI-114 pages.

— *Sentences, maximes et proverbes mantchoux et mongols* accompagnés d'une traduction française, d'un alphabet et d'un vocabulaire de tous les mots contenus dans le texte de ces deux langues, par Louis Rochet. Paris, Maisonneuve et Leroux, 1875. In-8°, IV-166 pages.

— *Notice sur les musées archéologiques et ethnogra-*

phiques de Copenhague par Valdemar Schmidt. Copenhague, imprimerie de Thiele, 1875. In-8°, 64 pages.

Par l'auteur. *Komats et Sakitsi* ou la Rencontre de deux nobles cœurs dans une pauvre existence. Nouvelles scènes de ce monde périssable exposées sur six feuilles de paravent par Riutei Tanefico, romancier japonais, et traduites, avec le texte en regard, par F. Turrettini. Genève, Georg; Paris, Leroux; London, Trübner. In-8°, xv-180-iv pages. (Extrait du *Ban Zai Sau.*)

— *Histoire de Taïra*, tirée du *Nit-Pon Gwai-Si*. Traduit du Chinois par François Turrettini. *Ibid.* 1874-1875. In-4°, ii-89 pages. (Extrait de l'*Atsume Gusa.*)

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1875.

PRÉSIDENT.

M. Mohl.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Ad. Régnier.
Barthélemy Saint-Hilaire.

SECRÉTAIRE.

M. Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCARIE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. De Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy.
Barbier de Meynard.
Garrez.

CENSEURS.

MM. Guigniaut.
Brunet de Presle.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
Le marquis d'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Clermont-Ganneau.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Guigniaut.
Brunet de Presle.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Slane.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1874-1875,

FAIT POUR LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1875,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Vous travaillez et vous faites bien. Dans ce temps d'agitations stériles et de vain égoïsme, vous donnez au pays l'exemple dont il a le plus besoin, l'exemple de l'activité désintéressée, de la recherche de vérités qui ne vous rapporteront d'autre avantage que celui d'avoir accompli un devoir. Si le nombre de vos grandes publications a été cette année un peu moins considérable que les autres années, cela ne veut pas dire que votre activité se soit ralentie. C'est l'effet du hasard, qui a voulu que les deux ou trois dernières années aient vu l'achèvement de plusieurs travaux préparés de longue main. Nous sommes sûrs que les années prochaines nous apporteront d'amples compensations. Notre journal a continué

d'être l'organe principal des études orientales en France. Les problèmes les plus importants de l'histoire ont été agités parmi vous avec la même ardeur que par le passé.

Une mesure prise par l'administration de la ville au commencement de cette année a vivement affecté votre bureau. Vous savez que, grâce à l'esprit libéral de M. Jules Simon et de M. Léon Say, nous obtînmes, en 1871, dans le palais du Luxembourg, un petit appartement, suffisant pour loger nos collections et servir à nos séances. Tout modeste qu'il était, ce réduit a paru à la nouvelle administration indispensable à l'installation de ses bureaux. Loin de nous la pensée d'élever un doute sur ce point! Mais combien il est fâcheux qu'un service public auquel rien n'est mesuré avec parcimonie ait été amené à un acte mesquin et indigne de la ville de Paris. Nous avons surtout regretté que la mesure ait été exécutée à notre insu et d'une manière si prompte, que toute explication, toute réclamation nous aient été interdites. Quoi! la Société asiatique, depuis plus de cinquante ans, a maintenu l'honneur de la France dans les lettres orientales. Elle a, par ses publications, étendu considérablement le cercle de nos connaissances sur les parties du monde les plus inconnues, et on lui envie deux petites pièces dans les combles d'un palais, pièces qu'on avait jugées trop au-dessous du plus humble des employés!..... Je le répète, nous ne critiquons pas; nous regrettons. Hâtons-nous d'ajouter que l'injus-

tice qui a été commise envers nous a été bientôt réparée, au moins en principe. M. Wallon, ministre de l'instruction publique, et M. Jourdain, son secrétaire général, ont promis à votre bureau que la Société retrouverait bientôt ce qu'elle a perdu. L'affaire n'est pas encore terminée; mais nous sommes assurés que, l'année prochaine, votre séance annuelle se tiendra dans un local qui nous aura été régulièrement affecté par l'État. Remercions, en attendant, M. Ernest Leroux de l'aimable hospitalité qu'il nous a donnée et grâce à laquelle vous n'avez pas trop souffert d'une expulsion qui eût pu nous mettre dans un grave embarras.

Le nombre des personnes qui suivent vos travaux n'a cessé de s'augmenter, et, quoique vous évitiez avec soin tout ce qui ressemble à de la réclame, votre public s'élargit tous les jours; malheureusement vous avez perdu en M. Eichhoff une des personnes qui contribuèrent le plus à étendre le cercle de vos études. Après M. Eugène Burnouf, M. Eichhoff fut peut-être le premier qui fit connaître en France les résultats de la philologie comparée. Son *Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde* est de 1836. Le goût et les occupations professionnelles de M. Eichhoff l'entraînèrent vers les exercices littéraires plutôt que vers les analyses scientifiques. Il ne suivit pas tous les progrès qu'a faits depuis quarante ans la science qu'il accueillit à son début avec tant de zèle. Mais quand il apprit le sanscrit bien peu le savaient en France, et il donna le bon exemple d'un membre

de l'Université consacrant aux études comparatives le temps que lui laissent les devoirs de l'enseignement.

M. Bréal, M. Bergaigne, M. Kern, M. Louis Havet, M. Frédéric Baudry, M. James Darmesteter, continuent, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*[1], ces pénétrantes analyses qui permettent de plonger à une profondeur inouïe dans la formation de l'organisme des langues indo-européennes. En lisant ces belles études, on a parfois le vertige. On croit arriver à ces limites extrêmes où cesse la vie et où l'on passe des réalités tangibles aux abstractions. Le langage ainsi traité n'est presque plus le langage; ce n'est qu'une phonétique d'où l'esprit semble se retirer, une algèbre d'où le cachet particulier a presque totalement disparu. Tout cela est conduit avec une méthode si vivante, si forte, si serrée, qu'on ne peut qu'encourager ces belles recherches et y applaudir. Nous disons seulement qu'il faudra un jour s'arrêter. La science est comme l'acide employé dans l'industrie, qui, si l'on ne sait l'essuyer à temps, détruit le travail qu'il a fait. Je prendrai pour exemple le travail de reconstitution des textes grecs et latins, qui est une des gloires de notre siècle. Si, dans ce travail, on ne sait se borner à temps, on démolira ce qui avait été fait et bien fait. Certains chapitres de la science doivent, à un

[1] Tome II, 5e fascic. p. 321-424. Paris, Franck.

moment donné, être considérés comme achevés, sauf à être repris. En poussant trop loin les excavations on risque de sortir du terrain archéologique, et d'arriver à croire qu'on travaille dans le sol de l'histoire quand on est dans le sol vierge. Une fois le grand résultat historique de l'unité de la famille indo-européenne obtenu, une fois les procédés qui ont présidé à la formation et au développement de ces langues bien définis, il sera peut-être bon d'appliquer cette insigne pénétration d'esprit à d'autres problèmes non moins importants, qui attendent de bons travailleurs.

M. Bergaigne[1] nous a donné quelques spécimens de ses études védiques, qui ne font naître qu'un regret, c'est que l'ensemble se fasse attendre; mais hâtons-nous de dire qu'en de pareilles études une sage lenteur vaut mieux que l'empressement. Des résultats émis avant d'être arrivés à leur maturité ont l'inconvénient de troubler la science et d'ébranler la foi du public. Deux beaux volumes publiés par M. Paul Regnaud sont venus à propos pour ne pas laisser l'attention se détourner de ces belles recherches, je veux parler de la traduction du livre de M. de Gubernatis intitulé *Mythologie zoologique*[2], livre savant, ingénieux, où tant d'idées sont re-

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, p. 68-71; *Revue critique*, 9, 16, 23 et 30 janvier 1875.

[2] *Mythologie zoologique* ou légendes animales, par Angelo de Gubernatis. Traduit de l'anglais par Paul Regnaud, avec une notice préliminaire par M. F. Baudry. 2 vol. in-8°, XXIII-XXI-459-486 pages. Durand et Pedone-Lauriel.

muées, tant de problèmes soulevés. Une préface de M. Frédéric Baudry introduit doctement le lecteur dans ces études comparatives de contes et de croyances populaires qui, accueillies il y a quelques années avec enthousiasme, puis un peu négligées, ne doivent pas être abandonnées; car ces fables populaires sont à leur manière une sorte de langage plein de renseignements.

M. Paul Regnaud, à qui nous devions déjà une bonne étude sur les centuries de Bhartrihari[1], nous donne cette année une traduction aussi élégante que fidèle de ce bel ouvrage. Sans étalage d'érudition, M. Regnaud a fait un travail parfaitement au courant de la science. M. Barth[2] a repris, dans une bonne recension, toutes les questions que soulèvent ces stances, un des plus curieux produits de la littérature hindoue dans la première moitié de notre moyen âge. La critique de M. Barth s'est également appliquée à la chronologie hindoue, surtout à celle du bouddhisme, à l'astronomie hindoue[3]. — M. Barthélemy Saint-Hilaire a terminé son étude sur l'Outtarakanda par des réflexions pleines d'une critique judicieuse et éclairée[4].

[1] *Les stances érotiques, morales et religieuses* de Bhartrihari, traduites du sanscrit. Paris, 1875. Leroux, XVI-115 pages, in-18.

[2] *Revue critique*, 19 juin 1875.

[3] *Revue critique*, 7 et 14 novembre 1874; 13 mars, 10 et 17 avril 1875. Voir aussi des observations de M. Vinson sur l'origine du mot *tamoul* dans la *Revue de linguistique et de philologie comparée*, t. VII, 1er fascic. 1874, p. 44-52.

[4] *Journal des Savants*, septembre et octobre 1874.

M. Senart continue dans votre journal[1] son beau travail sur les origines du bouddhisme et la vie de Çakya-Mouni. Il me semble toujours que M. Senart réduit cette vie à néant et n'y voit qu'une combinaison d'éléments mythologiques antérieurs. Une habile comparaison avec le krichnaïsme explique très-bien la manière dont il comprend ces évolutions mythologiques d'un naturalisme primitif. Le travail de M. Senart n'est pas encore achevé. Nous attendons la fin avec impatience. Un nom comme celui de *Çakya* n'est-il pas l'indice d'un personnage historique réel? Le caractère beaucoup plus humain, plus moral, qu'on remarque dans le bouddhisme, quand on le compare aux autres cultes de l'Inde, n'est-il pas une raison de croire qu'il y eut à son origine autre chose que ce qui se passa à l'origine du vichnouisme ou du krichnaïsme? Prenons le christianisme au IVe siècle, au temps de Julien. Supposons tous les ouvrages chrétiens du Ier, du IIe, du IIIe siècle disparus. Un esprit sagace, en comparant le christianisme et le paganisme de ce temps, à Antioche, je suppose, pourrait bien dire : Apollon, Jupiter, Vénus n'ont pas été des personnages réels; mais à l'origine du christianisme il y a eu un fondateur réel, il y a eu un fait historique roulant autour d'une haute personnalité. Loin de nous la pensée d'opposer une objection à M. Senart. Nous savons combien en ces matières il faut se garder de pro-

[1] Avril-mai 1874.

céder par analogie. Ce qui est vrai dans le milieu sémitique peut n'être pas vrai dans le milieu hindou. L'étude critique et sans parti pris des textes peut seule résoudre ces difficiles problèmes. Peut-être seulement M. Senart fera-t-il bien de donner quelquefois à ses assertions plus de netteté, à sa discussion une forme plus précise, de prévoir les objections, de les résoudre. Son travail ressemble quelquefois à un monologue, où le public et le lecteur sont comptés pour peu de chose. Or, tel est l'intérêt des questions qu'il traite, que le lecteur est souvent tenté d'intervenir par certaines questions, pour lesquelles il est obligé de chercher péniblement des réponses dans l'ensemble du travail.

M. Feer a également publié dans votre journal[1] son étude sur le Dahara-Sutra et la conversion de Prasénadjit. Quoique moins sceptique que M. Senart, M. Feer laisse subsister du vaste ensemble légendaire qui entoure les origines du bouddhisme assez peu de chose, puisque, à part l'existence réelle de Çakya et les traits généraux de son œuvre, il réduit à peu près tout à néant. Le fait de la conversion de Prasénadjit lui paraît cependant historique. Les richesses que possède notre Bibliothèque nationale, en fait de manuscrits palis et palis-barmans, ont permis à M. Feer de donner à son étude philologique cette précision qui fait la valeur des véritables travaux critiques, quel que soit le sort des hypothèses et des systèmes qui y sont proposés.

[1] Octobre-novembre 1874.

Un morceau capital sur la philosophie du bouddhisme est cet entretien de Buddha et de Brahma sur l'origine des choses, formant le 1er chapitre du soutra tibétain intitulé le « Lotus blanc de la grande compassion, » que M. Feer a encore publié[1]. Nulle part on ne voit mieux que dans ce sutra combien le bouddhisme repousse dans l'univers toute intervention créatrice et providentielle. Brahma, sentant, comme tous les êtres, l'influence mystérieuse des approches du Nirvana, vient trouver Çakya-Mouni. Le Bouddha réussit à convaincre Brahma d'orgueil et d'erreur; il l'amène à abdiquer complétement son rôle de créateur. Brahma, en un mot, se convertit au bouddhisme. Bouddha, cependant, traite avec les égards qu'il mérite le dieu repentant. Après s'être déclaré lui-même le maître de l'univers, il remet à Brahma la conduite de ce monde, que sa disparition va laisser sans directeur. C'est, on le voit, un enterrement d'honneur du brahmanisme par le bouddhisme. On ne peut s'empêcher de songer à ces écrits chrétiens de la fin du premier siècle et du commencement du second, où Moïse et les prophètes de l'ancienne loi viennent abdiquer entre les mains de Jésus et lui rendre hommage. Ce que le curieux chapitre traduit par M. Feer fait surtout bien comprendre, ce sont les

[1] Dans le *Compte rendu de la première session du Congrès des orientalistes*. Paris, 1874, p. 463-496. *Ibid.* p. 458, 459, note de M. Foucaux sur *la Confession auriculaire au Tibet.*

conditions auxquelles le bouddhisme accepta une partie du brahmanisme et se l'incorpora.

Chaque année, nous avons à vous rappeler ces excellentes leçons d'ouverture ou revues dans lesquelles M. Garcin de Tassy nous tient si parfaitement au courant du mouvement littéraire, intellectuel, moral, religieux de l'Inde contemporaine. Cette année, M. Garcin de Tassy n'a pas manqué à sa tâche[1]; mais, de plus, il a eu l'heureuse idée de réimprimer toutes ces revues depuis 1850, date de l'ouverture de son cours, jusqu'à 1869. On ne saurait concevoir un ensemble de faits plus instructifs, présentés avec plus d'intérêt et plus de sincérité. Le parfait abandon avec lequel ces morceaux sont écrits est bien préférable à une rédaction plus artificielle, plus châtiée, où les exigences littéraires entraîneraient des sacrifices aux dépens de la simplicité et du naturel[2].

Je n'ai guère à vous signaler, dans le champ des études iraniennes, qu'un travail de M. Hovelacque[3]. Avec la critique et la méthode qui lui sont

[1] *La langue et la littérature hindoustanies en 1874.* Paris, Maisonneuve, 116 pages, in-8°.

[2] *La langue et la littérature hindoustanies de 1850 à 1869*, seconde édition, 488 pages, in-8°. Paris, Maisonneuve. (Voir *Journal des Savants*, mai et juin 1875.)

[3] *Observations sur un passage d'Hérodote concernant certaines institutions perses.* Paris, Maisonneuve, 28 pages, in-8°. Notez aussi les observations de M. Jos. Halévy sur quelques expressions zendes, *Bulletin de la Soc. de ling.* n° 10, p. CXIII, CXIV; n° 11, p. CXXV, CXXVI; n° 12, p. CXLIV, CXLV, CLVIII-CLX.

habituelles, ce savant a rapproché des textes avestéens les importantes données fournies par Hérodote sur les mœurs des Perses et en a presque toujours montré la justesse. Le tableau de ces vieilles mœurs iraniennes ou simplement achéménides devient un sujet de plus en plus saisissable, attrayant, d'un haut intérêt pour la philosophie de l'histoire.

L'épigraphie et l'archéologie sémitiques continuent à faire de rapides progrès. Le projet d'un recueil de toutes les inscriptions sémitiques, annoncé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et dont l'exécution est en bonne voie, a provoqué beaucoup de recherches et de découvertes nouvelles. C'est M. de Sainte-Marie, premier drogman du consulat de France à Tunis, qui a rendu à cet égard les services les plus signalés[1]. Avec des ressources fort limitées, M. de Sainte-Marie a réussi à nous donner plus de deux mille nouveaux textes puniques. Il ne faudrait pas que ce chiffre énorme fît trop d'illusion. A part quelques textes vraiment originaux, celui d'Altiburos, par exemple, la plupart sont l'éternelle reproduction de la même formule de vœu à Tanith et à Baal-Hammon, et provenaient sans doute du temple le plus populaire de Carthage, où ils devaient être entassés. L'épigraphie de Carthage présente ainsi un phénomène des plus singuliers, c'est ce fait d'un nombre énorme de

[1] Voir l'article substantiel de M. Philippe Berger au *Journal des Débats*, 27 juin 1875.

stèles toutes identiques quant à la formule, et où il n'y a guère de différent que le nom propre. Ce n'est pas une raison pour dédaigner ces petits monuments, que les voyageurs étrangers à l'épigraphie ont traités avec un injuste mépris. Rien n'est à négliger en épigraphie. Des centaines d'inscriptions insignifiantes valent souvent la plus belle inscription originale. Le rapprochement de ces petites stèles votives, en particulier, donnera des résultats précieux, une sorte d'état civil presque complet de Carthage, ou, pour mieux dire, une onomastique carthaginoise complète; or on sait quels renseignements l'onomastique sémitique fournit pour la religion, la religion d'une peuplade sémitique étant presque toute contenue dans ses noms propres. Beaucoup de ces inscriptions, d'ailleurs, à la suite du nom de l'auteur du vœu, offrent des qualifications ou des additions du plus haut intérêt. La publication de l'ensemble de ces textes sera un événement philologique. Nous tâcherons qu'elle ne tarde pas trop et que le monde savant ne soit pas privé longtemps de ce trésor. M. Héron de Villefosse, durant sa mission archéologique en Algérie, a eu aussi les yeux ouverts sur les antiquités puniques, et a rapporté ou nous a signalé quelques nouveaux textes, dont un surtout très-intéressant.

Un monument phénicien de première importance a vu le jour cette année[1] : c'est une stèle d'un

[1] *Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal*, par le comte de Vogüé. *Comptes rendus de l'Académie*, 1875, p. 24-49. Tiré à part.

roi de Byblos en l'honneur de la grande déesse de Byblos, Baalath-Gebal, mentionnant les constructions que le roi a fait exécuter et les objets qu'il a fait placer dans le grand temple. Peu de monuments offrent un plus grand intérêt archéologique et philologique. Dès la fin de l'année 1860, les fouilles exécutées par l'armée française à Gébeil portèrent juste sur l'emplacement où cette inscription a été trouvée. Les tranchées passèrent à quelques mètres du monument; ces tranchées donnèrent un grand nombre d'objets phéniciens ou phénico-égyptiens, en particulier un bas-relief où l'on voit une déesse en costume d'Isis ou d'Hathor, donnant l'accolade à un roi en signe d'investiture. A côté sont les restes d'une inscription hiéroglyphique égyptienne. Il était dès lors facile de conclure que cette colline renferme les restes du grand temple de Byblos, dont la représentation nous a été si remarquablement conservée sur une monnaie de Macrin. La stèle que vient de publier M. de Vogüé confirme ces suppositions. En haut de la stèle, au-dessous du globe ailé flanqué d'uræus, le roi, en costume achéménide, offre une libation à la déesse, costumée en Isis, qui lui tend son sceptre de lotus en signe d'amitié et d'adoption. Le texte offre des particularités remarquables, en particulier des hébraïsmes qui semblent confirmer ce qu'on avait dit de la situation des Giblites dans la race phénicienne et de leur spéciale affinité avec les Israélites. L'inscription ressemble à une belle page

d'hébreu biblique. On peut dire que ce texte serait le plus clair de tous ceux que l'on possède en phénicien, s'il avait été tracé comme l'épitaphe d'Eschmounazar sur une pierre dure et inaltérable. Malheureusement, le calcaire sur lequel elle est gravée s'est délité d'une façon déplorable. Au premier coup d'œil, on n'aperçoit que la trace des lignes et quelques lettres émergeant çà et là d'une sorte de pénombre générale. Il a fallu la sagacité de M. de Vogüé pour déchiffrer comme il l'a fait un monument aussi fruste. On reste émerveillé de quelques-unes de ses lectures. Ce qui fait la supériorité de M. de Vogüé en ces études, c'est son rare jugement archéologique, qui l'avertit tout d'abord de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas, des pistes qu'il convient de suivre et de celles qu'on doit abandonner.

Grâce aux facilités fournies par M. de Clercq, propriétaire du monument, ce précieux texte a pu ensuite être repris au cours d'épigraphie sémitique au Collége de France[1]. La vue pénétrante et le tact paléographique singulièrement exercé de mon élève, M. Philippe Berger, ont permis de faire des additions importantes aux parties déjà bien lues par M. de Vogüé. Ceux qui viendront après nous iront plus loin; mais il faudra qu'ils travaillent sur le monument lui-même ou sur des moulages, ou sur des estampages. Aucune reproduction graphique ne peut atteindre la ténuité extrême des traits que l'œil merveilleusement doué de M. Berger a su distin-

[1] *Journal des Savants*, juillet 1875

guer. Avant de nier ces lectures ou d'en chercher d'autres, nous engageons les paléographes à passer des semaines devant une reproduction adéquate du monument et à étudier cette reproduction sous tous les jours.

Les leçons du Collége de France ont donné lieu à beaucoup d'autres observations critiques qui ont été consignées dans votre journal[1]. M. Joseph Derenbourg a laissé également tomber du travail assidu auquel il se livre pour le *Corpus* quelques observations importantes[2]. M. Halévy a repris les inscriptions de Thugga et d'Altiburos, qui intéressent autant les études berbères que les études phéniciennes[3]. M. de Vogüé a repris les inscriptions d'Idalie, publiées par M. Euting, et a trouvé le sens de l'une d'elles, méconnu par le premier éditeur. M. Derenbourg a joint ses observations à celles de M. de Vogüé[4].

M. Halévy vous a donné la suite de sa grande étude sur les inscriptions himyarites[5]. M. de Longpérier[6] a apporté une contribution importante à la numismatique de la Characène, déjà si bien établie par M. Waddington.

La publication du dernier voyage de M. de

[1] Juin 1874. Voir aussi *Revue critique*, 17 oct. 1874.

[2] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 231-236, 306.

[3] *Journ. asiat.* oct.-nov. p. 414-415; déc. 592-595.

[4] *Journ. asiat.* févr.-mars-avril 1875.

[5] *Journal asiatique*, déc. 1874. Cf. *Comptes rendus de la Soc. de numismatique et d'archéologie*, 1874, p. 204-206.

[6] *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 527, 528.

Luynes[1] est achevée, grâce aux soins de M. de Vogüé. Quoique l'activité de l'illustre voyageur fût déjà fort affaiblie par l'âge, quand il se mit en route pour ces difficiles explorations, le bel ouvrage dont nous annonçons avec bonheur les dernières livraisons figure honorablement parmi ces nombreux travaux sur la Syrie qui sont une des meilleures parts de la science française en notre siècle. M. Lartet, M. Vignes, M. Mauss, M. Sauvaire suppléèrent à la noble ardeur qui s'éteignait. Le livre contient une foule d'indications nouvelles, et tiendra une grande place dans la construction de cette archéologie syrienne, qui est encore, malgré tant d'efforts louables, si peu avancée.

Les recherches de M. Clermont-Ganneau à Jérusalem et en Palestine ont continué d'être fructueuses[2]. Quoi de plus intéressant que ces inscriptions de Gézer[3], destinées, selon toute apparence, à marquer la limite sabbatique, c'est-à-dire l'espace qu'il n'était pas permis de franchir sans violer le sabbat? Signalons encore du même savant l'identification des sites d'Hippos et d'Adullam[4], et quelques notes géographiques de M. Guérin[5].

[1] *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, fin du premier volume (388 p.), volume II entier (226 p.) et le complément de l'atlas. Paris, Arthus Bertrand, in 4°. Le III[e] volume, de M. Lartet, contient la géologie, la minéralogie et la paléontologie.

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1874, p. 106-108.

[3] *Ibid.* p. 201, 213, 214, 273-283.

[4] *Revue archéologique*, juin 1875, p. 362 et suiv. 414.

[5] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 283, 284, 329; 1875, p. 51.

M. de Saulcy[1] a donné avec beaucoup de sagacité l'explication de ces vases de terre cuite, affectant la forme de grenades ou de pommes de pin, qu'on a trouvés en divers endroits de la Syrie, surtout à Tripoli, et auxquels on attribua d'abord fort à tort une origine phénicienne. M. de Saulcy y a trouvé des timbres notoirement arabes et qui semblent indiquer qu'on les fabriquait à Hamah. Il y voit de ces projectiles à main dont parlent les artificiers arabes, analogues à nos grenades modernes. L'analyse du contenu de ces singuliers petits vases confirme tout à fait cette supposition ingénieuse.

Le beau sarcophage d'Athienau (Golgos) dans l'île de Chypre, publié par M. Georges Colonna Ceccaldi[2], nous place bien à ce point de jonction où l'on entrevoit lès soudures de l'art grec avec l'art asiatique. Chypre semble devenir pour cette question importante la région qu'il importe avant tout d'étudier.

Saluons avec sympathie une grande publication depuis longtemps attendue, la traduction de la Bible par M. Édouard Reuss[3]. Le premier fascicule paru contient les Psaumes et les Lamentations. Quand la publication de ce grand ouvrage sera ache-

[1] *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 4e série, t. V, p. 18 et suiv.

[2] *Revue archéologique*, janvier 1875.

[3] *La Bible.* Traduction nouvelle avec introductions et commentaire, par Édouard Reuss. — Ancien Testament, cinquième partie. Poésie lyrique, 1re section, le Psautier; 2e section, les Lamentations. Paris, Sandoz et Fischbacher, 455 pages, in-8°.

vée, nous aurons enfin une réponse à faire à ceux qui nous demandent sans cesse de leur indiquer une traduction française de la Bible au courant de la science. La méthode de M. Reuss nous paraît excellente. Des préfaces étendues, des commentaires substantiels accompagnent chaque livre. Les résultats de la critique sont résumés avec une indépendance hautement louable. L'ouvrage a ainsi tous les mérites d'un livre scientifique et toutes les commodités d'un ouvrage destiné aux gens du monde. La traduction des livres poétiques de la Bible, pour être accomplie au point de vue littéraire, suppose un écrivain, et M. Reuss n'a pas la prétention de l'être en français. Mais pour le lecteur sérieux qui veut lire sans crainte d'erreur les parties faciles des écrits hébreux et qui, pour les parties énigmatiques, veut savoir ce qu'une critique exercée a de plausible à dire, l'ouvrage de M. Reuss sera un livre fondamental. Puisse l'impression en être rapidement exécutée! L'ouvrage n'aura toute la publicité à laquelle il a droit que quand il sera complet.

M. Dahlet, élève de M. Reuss et de M. Graf, nous a donné un bon exposé des idées de ce dernier maître sur la rédaction de la Thora[1]. M. Dahlet montre très-bien que l'histoire d'Israël sous les juges et les rois antérieurs à Josias suppose la non-existence du Pentateuque dans la forme où nous

[1] *Jérémie et le Deutéronome.* Essai historique et critique sur l'origine de la Thora, Strasbourg, Édouard Heitz, 1872, 88 pages in-8°.

l'avons. Il pense que le livre de la Loi découvert par le grand prêtre Helkias sous Josias est le Deutéronome, que Jérémie non-seulement connaît un code, mais qu'il s'y appuie expressément, et que ce code est principalement celui que provoqua la réforme de Josias, c'est-à-dire le Deutéronome. M. Dahlet pense enfin que le Deutéronome, loin de supposer et de reproduire la législation des autres livres, ainsi qu'on a l'habitude de le croire, la précède au contraire dans le temps, comme il la dépasse par l'esprit. Le livre fut composé vers le temps même de sa découverte, c'est-à-dire vers la 18ᵉ année de Josias (624 ans avant J. C.). Le Deutéronome est ainsi le premier grand code hébreu d'un seul jet qui ait existé, et ce code a existé séparément avant d'être réuni à un ensemble plus étendu. Le deutéronomiste n'est nullement le dernier rédacteur du Pentateuque. Esdras serait, d'après M. Dahlet, ce dernier rédacteur. Les vues très-justes de M. Dahlet sur la révolution religieuse qui résulta de la substitution de la Thora au vieil esprit prophétique, et sur l'origine de la législation lévitique, garderont toute leur valeur, lors même que certaines parties de son système général seraient susceptibles d'être un jour modifiées.

M. d'Eichthal s'est attaché à cette belle page initiale du Pentateuque : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre... » qui a provoqué tant de commentaires, la plupart fort inutiles, car il n'y a pas de page hébraïque plus facile ni plus claire.

M. d'Eichthal[1] a cherché à faire, si j'ose le dire, de l'analyse exégétique au second degré. Depuis les profondes intuitions d'Astruc, on est assez d'accord pour reconnaître dans le Pentateuque des pièces de provenance diverse fondues sans être assimilées par les derniers rédacteurs. Ainsi le fragment composé du chapitre premier de la Genèse et des trois premiers versets du second chapitre a sa parfaite unité. Un tel morceau cependant doit-il être tenu pour un corps simple et indécomposable? Non assurément. Ces fragments isolés ont eu eux-mêmes leur histoire, leur croissance, leur développement. Mais on sent combien est délicate l'opération analytique poussée jusqu'à cette limite extrême. M. d'Eichthal exagère peut-être un peu la forme rhythmique qu'il suppose avoir été celle de ces anciens documents. Le parallélisme rigoureux des textes poétiques et paraboliques ne s'applique pas aux récits historiques. Les hypothèses de M. d'Eichthal sur les altérations qui auraient été faites aux vieux textes par suite d'une influence des doctrines persanes sont souvent plausibles; mais nous croyons qu'il est difficile d'y voir autre chose que des possibilités. M. Derenbourg et M. Bréal nous paraissent avoir très-bien indiqué la vraie nuance à cet égard[2]. Peut-être l'assyriologie mettra-t-elle tout le monde d'accord, en nous don-

[1] *Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création* (Genèse, ch. I-II, 4), suivi du texte du deuxième récit, par M. Gustave d'Eichthal; Paris, Sandoz et Fischbacher, VIII-79 pages, in-8°.

[2] *Revue critique*, 26 mai 1875.

nant ici, comme pour le déluge, le prototype du récit biblique. La semaine, le sabbat, nous apparaissent déjà comme l'invention, non de pasteurs nomades et désœuvrés, mais d'un peuple à la fois préoccupé du septénaire et voué aux grands travaux matériels. Si la fortune veut que nous connaissions un jour le récit assyrien de la création, on verra sans doute quels coups d'État l'imagination monothéiste a dû faire pour donner à ces récits la forme qui les a rendus acceptables au monde entier. On s'expliquera la ressemblance des récits bibliques et des récits avestéens moins par des imitations directes que par des emprunts à une source babylonienne commune. Sur plusieurs points, alors, on reconnaîtra que M. d'Eichthal tâtonna très-près du vrai. Néanmoins l'unité de ce beau début de la Genèse n'en sera point atteinte. La Vénus grecque sort aussi de Vénus chypriotes et orientales, corrigées, interprétées librement. La Vénus grecque n'en est pas moins créée d'une seule pièce. Ce sont là des ratures avant la lettre, certes fort intéressantes pour la critique, mais dont il ne faudrait pas conclure que le texte traditionnel est à réformer. Ce texte est ce qu'il est; il a été écrit tel que nous l'avons. Quant aux voies qu'il a suivies pour arriver à sa forme dernière, il serait certes fort intéressant de les connaître; mais on n'aura de données certaines à ce sujet que quand on possédera les textes plus anciens dans leur forme originale.

Tout ce qui sort de la plume de M. Kuenen est

si important pour l'exégèse biblique qu'il faut savoir gré à M. Carrière de nous avoir traduit du hollandais la dissertation que le savant professeur de Leyde a écrite pour réfuter une opinion bien peu admissible de M. Paul de La Garde sur certaines particularités du texte hébreu actuel[1]. Une bonne analyse des travaux de M. Geiger a été donnée par M. Derenbourg[2], dans la notice qu'il a consacrée à ce savant rabbin, dont la trace sur les études de notre temps a été si profonde.

Signalons diverses observations de M. Harkavy sur la version samaritaine du Pentateuque[3], de M. Vernes sur le messianisme hébreu[4], et un intéressant petit volume de M. de Saulcy[5], qui, sous une forme abrégée, donne l'ensemble des vues du savant auteur sur les points difficiles de l'histoire du peuple juif de Nabuchodonosor à Adrien.

L'ouvrage de M. Emmanuel Weill[6] sur la condition légale de la femme juive sera instructif pour

[1] *Les origines du texte masoréthique de l'Ancien Testament.* Examen critique d'une récente hypothèse par A. Kuenen. Paris, Leroux, 53 pages, in-8°.

[2] Dans la *Jüdische Zeitschrift für Wiss. und Leben,* vol. XI, dernier fascicule.

[3] *Revue critique*, 3 octobre 1874.

[4] *Ibid.*

[5] *Sept siècles de l'histoire judaïque, depuis la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, jusqu'à la prise de Bettir par les Romains,* par M. de Saulcy, in-18, A. Lévy, 403 pages.

[6] *La femme juive, sa condition légale, d'après la Bible et le Talmud,* par M. Emmanuel Weill. Paris, 1874, in-8°. Voir les excellentes observations de M. Derenbourg, *Comptes rendus*, 1875, p. 82, 83.

tous, bien que le tour en soit trop apologétique. Tous les esprits indépendants de nos jours font au judaïsme une part assez glorieuse pour que ceux qui le défendent ne se croient pas obligés à ces partis pris qui ne sont excusables que quand ils répondent à d'autres partis pris. Ce ton excite la méfiance; il est le fruit d'injustices séculaires. Les victimes de grandes injustices se relèvent lentement, et, même après qu'elles sont complétement réhabilitées, se croient longtemps obligées de garder l'humble position de l'accusé.

L'an dernier, je vous annonçai la belle découverte faite au Vatican par M. Neubauer de deux élégies, l'une dans le style des poésies hébraïques du moyen âge, l'autre française, écrite en caractères hébreux, sur un auto-da-fé de treize juifs qui eut lieu à Troyes le 26 mars 1288. M. Arsène Darmesteter, également versé dans notre langue française du moyen âge et dans la littérature rabbinique, a publié ces deux documents[1]. C'est à la suite d'une émeute populaire qui eut lieu à l'époque de Pâques que ces malheureux furent arrêtés, traduits devant les dominicains et condamnés au feu. La pièce hébraïque n'a pas beaucoup plus d'intérêt littéraire que tant d'autres centons du même genre qui nous ont été conservés; mais la pièce française est d'un bel accent, noble et touchante. Au point de vue de la philologie romane,

[1] *Deux élégies du Vatican*, par Arsène Darmesteter. Nogent-le-Rotrou. Impr. Gouverneur, 46 pages, in-8°. Extrait de la *Romania*, t. III, 1874.

elle offre beaucoup d'intérêt, et apporte un contingent considérable à ces recherches sur les éléments français contenus dans les tosaphistes et en particulier dans Raschi, auxquelles M. Darmesteter s'est voué et dont nous attendons avec impatience la publication.

Parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale se trouve une sorte de Concordance biblique, qui a été l'objet d'un travail de la part de M. Goldberg[1]. Ce grand ouvrage a été composé par un certain Élie Aschkenasi, à Rome, vers le temps du siége du connétable de Bourbon. L'ouvrage faillit périr dans le sac de la ville; l'auteur n'en sauva que des débris, puis, retiré à Venise, répara ce malheur et dédia le livre à זור״ז דס׳אלווא הגמון דל׳אבֿור, ambassadeur de France à Venise, qui avait été son élève pour l'hébreu. C'est sûrement Georges de Selve, évêque de Lavaur, qui fut ambassadeur de François Ier à Venise de 1535 à 1536. M. Goldberg a publié un fragment de l'ouvrage ainsi que la préface, qui seule a vraiment de l'intérêt. Il existe, en effet, maintenant pour le texte hébreu des concordances plus commodes, en particulier celle de M. Fürst.

M. de Longpérier a repris la question des inscriptions juives de Paris et l'a entourée de toutes les indications que peut fournir une vaste érudition[2]. M. Hollænderski a donné la 4e et la 5e livraison de

[1] ספר זכרונות. Francfort, 1875. 28 pages, in-8°.
[2] *Journal des Savants*, oct. 1874.

son dictionnaire français-hébreu[1]. Quel goût du travail il a fallu pour mener à terme une pareille œuvre de patience, qui ne peut avoir d'autre récompense que le plaisir qu'on a trouvé à l'exécuter!

Ce n'est sûrement pas la paix, c'est la guerre que M. Halévy est venu apporter en ce monde. Cette année, c'est dans les études assyriologiques qu'il a porté une de ces vives invasions qui, si elles n'aboutissent pas toujours à des conquêtes définitives, ont du moins l'avantage de troubler la trop grande quiétude de la possession, c'est-à-dire le plus grand danger auquel les spécialistes puissent être exposés. On sait les doutes et les dissentiments que soulèvent depuis quelques années ces singuliers textes appelés par les uns accadiens, par les autres sumériens. Bien qu'une traduction interlinéaire assyrienne les accompagne presque toujours, cette traduction ne suffit pas à en lever les obscurités. Selon l'opinion généralement adoptée, ces écrits sont conçus en un idiome touranien, idiome qui aurait été celui de la plus vieille civilisation babylonienne avant l'arrivée des Sémites, et pour lequel le système d'écriture que nous nommons cunéiforme est supposé avoir été inventé. C'est dans les langues ouralo-altaïques, c'est dans le Kalevala que l'on cherche les éléments pour résoudre cette énigme. M. Halévy s'élève contre

[1] *Dictionnaire universel français-hébreu*. Paris, Maisonneuve, p. 97-160, in-8°.

toutes ces suppositions[1]. Il nie l'influence touranienne au commencement de la civilisation assyrienne; cette civilisation est pour lui tout entière d'origine sémitique. Le syllabaire assyrien a été inventé pour un idiome sémitique et ne convient qu'à un tel idiome. Il n'y a pas de langue qu'on puisse appeler accadienne ou sumérienne. Les textes désignés de ce nom étaient destinés à être compris par la vue, non à être lus. Ce sont des textes assyriens écrits dans un système particulier d'idéographisme, auquel, à cause de son antiquité, on attribuait un caractère sacré.

Naturellement, ces assertions ont provoqué des réponses. M. François Lenormant y a trouvé l'occasion d'un beau volume[2] plein d'érudition, qui prouve son étonnante facilité. Le mémoire de M. Halévy y est examiné phrase par phrase, avec une grande rigueur de critique. Plusieurs réponses paraissent tout à fait convaincantes. D'autres rapprochements sont au moins fort spécieux. Quoi de plus curieux, par exemple, que cette héliogravure d'un roi babylonien du XIIe siècle avant J. C., d'un type finnois si caractérisé? Prolixe, mais utile à ceux qui veulent suivre la preuve jusqu'en ses derniers détails, l'ouvrage de M. Lenormant a l'avan-

[1] *Journal asiatique*, juin 1874. — *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 261-264. — *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 313-319, 331-334, 353-356. — *Revue bibliogr. de phil. et d'histoire*, 15 mai et 15 juin 1875.

[2] *La langue primitive de la Chaldée et les idiomes accadiens*. Paris, Maisonneuve, VIII-455 pages, grand in-8°.

tage de montrer dans toute sa force la thèse touranienne, c'est-à-dire les affinités du vieil idiome babylonien avec les idiomes ougro-finnois, et à un degré plus éloigné avec les idiomes turcs, mongols, tougouses.

Votre secrétaire sortirait de ses devoirs en prenant parti dans ces questions épineuses d'une science encore à ses débuts. Constatons seulement qu'aucun assyriologue ne paraît disposé à se prêter à un degré quelconque aux assertions de M. Halévy. Nous avouons que les preuves par lesquelles les fondateurs de la science assyriologique crurent avoir démontré que l'écriture a été inventée pour un idiome non sémitique nous ont toujours paru très-fortes. Que cet idiome ait été touranien, voilà ce dont nous doutons. Les démonstrations de philologie comparée par lesquelles on croit établir cette proposition ne nous paraissent pas encore suffisantes. Pour que la philologie comparée puisse s'appliquer avec avantage à résoudre un problème de cet ordre, il faut qu'elle soit fort avancée. La philologie comparée indo-européenne peut très-bien, à l'heure qu'il est, être employée à résoudre des problèmes tels que ceux que soulèvent l'ombrien, le celtique, parce que la grammaire comparée de l'ensemble du groupe et le caractère particulier de chaque dialecte sont à peu près fixés. Mais si l'on en était encore à savoir que l'allemand, le gallois, le persan, le sanscrit ont des rapports entre eux, et qu'on voulût faire les opérations délicates d'un déchiffrement en ayant sur sa table des

grammaires et des dictionnaires de ces différentes langues, on risquerait fort de se tromper. M. Lenormant en appelle à l'ensemble des travaux de Castrén, de Schiefner, de Hunfalvy, ensemble selon lui aussi solide que la linguistique aryenne et sémitique. Cela se peut, mais la philologie touranienne fût-elle aussi avancée qu'on le dit, nous doutons qu'elle fût susceptible de fournir des applications aussi sûres. La philologie comparée indo-européenne, en effet, a un immense avantage; c'est de posséder des textes très-anciens, écrits avec une orthographe rigoureuse depuis une haute antiquité; avantage que n'a pas la famille touranienne. Nous doutons donc encore, malgré l'impression que nous font tant de doctes autorités et certains faits assez frappants, que le premier fond de la civilisation assyrienne ait été touranien. Mais nous ne croyons pas que ce fond ait été sémitique. Nous regardons comme n'ayant pas encore été ébranlées les preuves par lesquelles M. Oppert a montré, il y a vingt ans, que l'écriture cunéiforme a subi un transport et que, dans les textes assyriens proprement dits, elle ne s'applique pas à la langue pour laquelle elle a été inventée. Quelle était cette langue? Nous craindrions de n'apporter que des éléments nouveaux à une confusion pire que celle de Babel, en vous rappelant qu'il y a vingt ans aussi quelques savants, entre lesquels je compterai en première ligne le vénérable baron d'Eckstein, maintenant trop oublié, se hasardaient, témérairement sans doute, à désigner ce premier fond du nom

de couschite et à le mettre en affinité avec les civilisations chamitiques. Cette première base couschite et chamitique, constituée par les deux civilisations égyptienne et assyrienne, égales en ancienneté, entre elles si ressemblantes, et en tout antérieures à l'entrée des Aryens et des Sémites dans l'histoire, était une hypothèse qui nous séduisait. On trouvera mieux sans doute, mais la preuve n'est pas faite, et nous résistons encore à voir dans la plus ancienne civilisation de la Babylonie l'œuvre de Finnois et de Lapons.

Un point où M. François Lenormant nous paraît avoir tout à fait raison, c'est quand il établit contre M. Halévy que les textes accadiens ou sumériens représentent réellement une langue. Les permutations de variantes qu'il a relevées et certains parallélismes nous paraissent démonstratifs. Le caractère purement figuratif que M. Halévy attribue aux signes accadiens nous paraît difficile à maintenir. M. Schrader, écrivant sans avoir lu l'ouvrage de M. Lenormant[1], arrive sur ce point aux mêmes résultats que lui avec un accord dont on ne peut qu'être frappé.

M. Oppert, quoique en désaccord avec M. Lenormant sur des points importants relatifs à l'accadien, repousse également les conclusions de M. Halévy, en s'appuyant surtout sur les transcriptions bilingues. M. Oppert maintient le nom de *sumériens*

[1] Dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1875, p. 1 et suiv.

qu'il donne à ces textes. Vous avez lu dans votre journal[1] ce curieux article où le savant assyriologue a fait passer devant vos yeux tous les textes, tous les faits relatifs à cette vieille histoire assyro-babylonienne et aux problèmes philologiques et ethnographiques qu'elle soulève. M. Oppert y est revenu dans son travail sur le morceau connu sous le nom de « Descente d'Istar aux enfers. » M. Oppert avait pris pour objet de son cours au Collége de France ce curieux morceau, déjà étudié par MM. Smith, Fox Talbot, Lenormant, Schrader. M. Oppert apporte aux explications antérieures de notables améliorations[2]. Ce qui est dit pages 25, 26, note, ne contribue pas beaucoup à diminuer les étonnements que les profanes éprouvent en ce singulier sujet. M. Oppert, contrairement à M. Lenormant, croit qu'il est impossible de comprendre un texte sumérien qui n'est pas accompagné de sa traduction assyrienne, le sumérien étant écrit en grande partie avec des idéogrammes dont le sens est indiqué par le mot assyrien qui l'explique. Que d'obscurités!

Un souhait qu'on est amené à faire après avoir assisté à ces débats est que le nombre des travailleurs s'augmente en ces difficiles études. Il faut à de pareils problèmes des esprits variés, opposés même, provenant d'écoles contraires, abordant les questions avec des outils divers et avec la résolution de ne

[1] *Journal asiatique*, fevrier-mars-avril 1875. Cf. p. 341.

[2] *L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens*. Paris, Maisonneuve, 28 pages, in-8° (extrait des *Ann. de phil. chrét.* t. VIII, 1874).

céder à aucun préjugé. L'intérêt immense du problème justifierait l'empressement des travailleurs et les récompenserait amplement de ce que ces études ont au début de pénible et d'ingrat.

Nos assyriologues suppléent au nombre par leur activité. M. Oppert, outre les travaux déjà mentionnés, a publié dans votre journal[1] la suite de ses profondes recherches sur l'étalon des mesures assyriennes. Les connaissances mathématiques étendues de M. Oppert lui donnent en une pareille question une double compétence. Des notes nombreuses communiquées à la Société de numismatique et d'archéologie[2] attestent en outre le zèle avec lequel notre confrère embrasse toutes les parties de la science qui lui est confiée.

M. Lenormant a déjà publié deux fascicules autographiés d'un choix de textes cunéiformes qu'il était difficile de trouver réunis. Le IIIe fascicule a paru cette année[3]. Il contient quelques-uns des spécimens de lettres assyriennes qu'on regarde comme les plus archaïques, en particulier un texte relevé sur une figurine de bronze que M. de Longpérier tient pour la plus ancienne qui existe (elle serait du XXIe siècle

[1] Octobre-novembre 1874. Comparez août-septembre 1872 (tirage à part, 90 pages). — Comparez *Comptes rendus de la Société de numism. et d'archéol.* p. 132-136, 231, 232, 327-330, 396-400.

[2] *Comptes rendus de la Société de numismat. et d'archéologie*, 1874, p. 4, 18, 19, 38, 39.

[3] *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés jusqu'à ce jour*, IIIe fascicule. Paris, Maisonneuve, 1875, in-4°, lithographie, p. 161-270. Cf. *Comptes rendus de l'Académie*, 1875, p. 81, 82.

avant J. C.). On y trouve de plus des syllabaires, des tablettes à calcul, des règles pour les augures, des tablettes magiques, des hymnes aux dieux.

M. Lenormant a également publié un nouveau fascicule autographié de ses *Études accadiennes*[1]. Il y a compris les textes bilingues qui semblent les plus propres à donner une solution. M. Lenormant avoue avec une grande bonne foi ce que ses interprétations ont de provisoire et d'incertain. Quelques-unes sont en effet singulières; mais le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable. En tout cas, M. Lenormant rend sûrement un service par ces publications, dont la forme hàtive, rappelant le *Commercium epistolicum* des savants d'autrefois, est bien appropriée à l'état d'une science où le progrès s'opère entre un petit nombre de spécialistes par une sorte de correspondance et de rivalité de tous les jours.

M. Ménant a donné un pendant à ses *Annales des rois d'Assyrie* par son volume intitulé *Babylone et la Chaldée*[2], bon résumé des résultats acquis ou des opinions accréditées sur l'ancienne histoire de Babylone. Des plans, des tableaux donnent à l'ouvrage toute la clarté désirable.

Quoique l'objet principal de la mission de M. Deyrolle en Asie Mineure et en Arménie ait été l'histoire

[1] *Lettres assyriol.* 2ᵉ serie. *Études accadiennes*, t. II, 1ʳᵉ partie, 382 pages, in-4°, autogr. Paris, Maisonneuve.

[2] *Babylone et la Chaldée*. 1 vol. grand in-8°, 303 pages. — Bruston. *Les inscriptions assyriennes et l'ancien Testament*. Montauban, Vidallet, 1875. 42 pages, in-8°.

naturelle, l'archéologie et l'épigraphie en ont tiré de beaux résultats[1]. M. Deyrolle a exploré Van et ses environs avec plus de soin qu'on ne l'avait jamais fait. Il a pu, au péril de sa vie, estamper par le procédé Lottin de Laval les inscriptions cunéiformes que Schultz n'avait pu que copier de loin à l'aide d'une lunette. Il a en outre découvert et estampé beaucoup de textes cunéiformes inconnus jusqu'ici. Il donne aux futurs voyageurs des indications qui, il faut l'espérer, seront relevées. Les estampages qu'il a pris sont déposés au Louvre et provoqueront sans doute de nouvelles études. De bons dessins fixent les idées et font très-bien connaître cette singulière archéologie de la première Arménie encore enveloppée de tant d'obscurités.

M. de Gobineau a achevé le catalogue de ses intailles orientales[2]. M. Émile Soldi[3] a publié sur les cylindres babyloniens un travail auquel ses connaissances spéciales d'artiste doivent donner de la valeur. M. Oppert a touché le même sujet avec l'autorité qui lui appartient[4].

Sans produire autant cette année-ci qu'elle avait fait les années précédentes, notre école d'égypto-

[1] *Archives des missions scientifiques*, 3e série, t. II, 2e livraison, p. 357-376.

[2] *Revue archéol.* juillet 1874.

[3] *Ibid.* août et septembre 1874. Comp. *Comptes rendus de la Société de numism. et d'archéologie*, t. V, 1874, p. 13 et suiv. et surtout p. 408-422.

[4] *Comptes rendus de la Société de numismatique*, 1874, p. 370-373.

logie n'est pas restée inactive. M. Chabas, tout en étudiant dans des mémoires de peu d'étendue différents points d'archéologie et de littérature égyptienne, l'usage des bâtons de main et des cannes d'honneur[1], le nom des métaux[2] et du fer[3] dans les hiéroglyphes, deux nouveaux fragments de contes égyptiens découverts, le premier au British Museum, le second à Turin[4], divers textes magiques[5], a continué dans le journal qu'il publie à Châlon-sur-Saône l'analyse détaillée des *Maximes du scribe Ani*[6]. On ne saurait trop louer la solidité et la richesse de l'érudition que M. Chabas déploie dans l'interprétation de ce texte difficile. Quelques personnes regrettent que cet éminent philologue dépense en âpres critiques contre les travaux de ses confrères en égyptologie, morts ou vivants, une part d'activité qui pourrait être mieux employée.

M. Mariette a terminé la publication des planches de son grand ouvrage sur le temple de Denderah[7];

[1] *Sur l'usage des bâtons de main*, Lyon, 1875, grand in-8°, 17 pages (extrait des *Mémoires de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon*).

[2] *Sur la question des noms égyptiens des métaux*, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1874, p. 1-3.

[3] *Note sur le nom égyptien du fer*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1874, p. 28-37.

[4] *Deux nouveaux contes égyptiens*, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 117-124.

[5] *Ibid.* 1875, p. 57-68.

[6] *L'Égyptologie*, journal mensuel publié à Châlon-sur-Saône (1re année, nos 7-12; 2e année, nos 13-17), grand in-4°, p. 49-140.

[7] *Denderah*, t. I, 80 pl.; t. II, 87 pl.; t. III, 83 pl.; t. IV, 90 pl.;

la moitié du texte qui doit l'accompagner est déjà imprimée et paraîtra d'ici peu. Trente planches du recueil intitulé *Monuments divers* ont déjà paru : les quelques planches qui manquent encore sont à la gravure et viendront bientôt compléter le premier volume[1]. D'autres volumes suivront rapidement, et sous peu M. Mariette aura livré au public le résultat des fouilles qu'il conduit depuis près de quinze ans. Le tout formera un recueil supérieur par l'étendue au grand ouvrage de Lepsius. Les volumes consacrés à Karnak renfermeront, entre autres monuments importants, la grande liste des peuples soumis par Thoutmès III en Asie et en Afrique. M. Mariette avait fait de cette liste une première étude dont les résultats ont été lus l'année dernière à l'Académie des inscriptions[2] : les trois cartes manuscrites qu'il expose cette année-ci à la Société de géographie rendront visible à tous les yeux l'étendue de l'empire égyptien à cette époque glorieuse. Elles montreront surtout ce que l'Égypte peut nous apprendre sur des siècles qu'on serait tenté d'appeler préhistoriques. Le pylône de Karnak nous donne une Syrie, une Palestine, antérieure à l'entrée des Israélites en Chanaan. Il faudra des années pour que les

supplément, 9 pl. dont 1 double; en tout 349 pl. 1871-1875, in-fol. Paris, Franck.

[1] *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, par A. Mariette-Bey, in-fol. Franck, pl. 34-66.

[2] *Sur une découverte récemment faite à Karnak*, dans les *Comptes rendus*, 1874, p. 243-260.

sémitistes aient suffisamment médité cet inappréciable document et se le soient assimilé.

M. Jacques de Rougé a continué dans la *Revue archéologique* la publication des textes géographiques du temple d'Edfou[1]; M. Edmond Leblant y a donné l'interprétation des tablettes égyptiennes à inscriptions grecques qu'on suspendait au cou des momies[2].

Deux numéros du journal égyptologique de Paris ont paru à des intervalles irréguliers[3]. M. Eugène Révillout y a commencé une série d'études historiques et grammaticales sur des inscriptions ou des papyrus coptes inédits; on y trouve des observations très-justes sur la syntaxe du dialecte thébain et sur la conjugaison[4]. M. de Saulcy continue ses recherches sur la géographie du pays de Chanaan au temps de la domination égyptienne[5]. M. Maspero a traduit deux stèles inédites de la douzième dynastie et tenté d'éclaircir plusieurs points obscurs de la conjugaison égyptienne[6]. A côté d'une note de M. Pierret sur la cérémonie de l'investiture du col-

[1] *Revue archéologique*, oct.-nov. 1874.

[2] *Ibid.* années 1874 et 1875.

[3] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 2ᵉ année, nᵒˢ 5 et 6, p. 155-254, in-4°, Paris, Franck.

[4] *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptiennes*, dans les *Mélanges*, n° 5, p. 166-196; n° 6, p. 222-239.

[5] *Lettres à M. Chabas sur quelques points de la géographie antique de la Palestine selon la science égyptienne*, dans les *Mélanges*, n° 6, p. 199-212.

[6] *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans les *Mélanges*, n° 6, p. 212-222.

lier[1], on remarque deux excellents mémoires, l'un de M. Eugène Lefébure sur le chapitre cxv du Livre des Morts[2], l'autre de M. Grébaut sur l'expression *Shâ-mes*[3] et sur les différentes formules dont les Égyptiens se servaient pour rendre la filiation et la paternité divines.

Ce sont du reste les études religieuses qui, cette année-ci, ont fourni le principal contingent de publications à la philologie égyptienne[4]. M. Grébaut a fort avancé, sans le terminer, son commentaire sur l'Hymne à Ammon-Râ des papyrus de Boulaq[5]. M. Lefébure a entrepris d'étudier dans tous ses détails le mythe osirien. Il a déjà écrit deux mémoires, le premier relatif aux *Yeux d'Horus*, le second, consacré tout entier à la personne d'Osiris[6]. On pourrait peut-être reprocher à M. Lefébure d'user trop des sources grecques; mais la profonde connaissance qu'il marque des écrits religieux de l'ancienne Égypte et l'art avec lequel il sait grouper ses matériaux rachètent amplement ce défaut. Il serait à souhaiter que d'autres égyptologues fissent

[1] *Mélanges*, n° 5, p. 196-197.

[2] *Mélanges*, n° 5, p. 155-166.

[3] *Mélanges*, n° 6, p. 247-254.

[4] Voir *Revue critique*, 6 février et 12 juin 1875 (articles de MM. Grébaut et Pierret).

[5] *Hymne à Ammon-Ra des papyrus de Boulaq*, t. Ier, 1er fascicule (21e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*), in-8°, 304 p. Paris, Franck, 1874-1875.

[6] E. Lefébure, *Le mythe osirien*, 1re partie, *Les yeux d'Horus*; in-4°, 128 p. Paris, Franck, 1874; 2e partie, *Osiris*, in-4°, p. 129-254. Paris, Franck, 1875.

pour d'autres divinités le travail que MM. Grébaut et Lefébure font en ce moment pour Ammon-Râ et pour Osiris. Ces recherches ont un intérêt philosophique de premier ordre. Outre que l'histoire religieuse du peuple juif ne pourra être bien faite que quand la grande question de la religion égyptienne sera épuisée, il y a dans ce qu'on nous donne des formules de ce vieux culte un degré de métaphysique qu'on sera bien surpris de trouver à une aussi haute antiquité. Pour moi, je m'étais figuré, d'après les explications que me donnait M. Mariette en présence des tombeaux de l'ancien empire, que la religion de cette époque reculée était beaucoup plus simple et se réduisait à une sorte de confucianisme, sans métaphysique ni terreurs. Il ne faut rien nier *a priori*, et quand on voit l'art égyptien le plus antique nous présenter la perfection du réalisme, on n'a pas le droit de prétendre que la religion égyptienne n'ait possédé, aux temps les plus reculés, des dogmes dans le goût de l'école johannique et du concile de Nicée. Mais il faut que les ingénieux critiques qui poursuivent ces délicates analyses s'assurent bien de ne pas se laisser égarer par des interprétations modernes, conçues sous les influences grecques ou alexandrines, fort éloignées de l'esprit primitif.

Tous ceux que préoccupent ces grands et hauts problèmes liront avec passion le volume substantiel dans lequel M. Maspero a présenté sous une forme abrégée et classique le résumé de ses idées sur

l'histoire de l'Orient[1]. Naturellement, c'est la partie de l'Égypte qui, dans un tel livre, offre le plus d'originalité. Mais l'esprit si ouvert de M. Maspero, sa haute intelligence historique a su donner également une vraie valeur aux parties de son ouvrage qui concernent l'Assyrie, la Phénicie, la Judée, la Perse. Quel progrès, quand on compare un tel cadre, malgré ses lacunes et ses parties douteuses, à ce que Bossuet et Rollin regardaient comme le tableau de la succession des empires dans l'antiquité! Quelle réponse à ceux qui prétendent que l'œuvre de la science se borne à des hypothèses passagères, se remplaçant les unes les autres pour succomber tour à tour. Non, l'œuvre à laquelle vous travaillez a un résultat positif; elle produit un capital qui s'accumule. Mais pour faire ces sortes de bilans des résultats acquis, il faut des esprits indépendants, philosophiques, exempts de toute idée préconçue.

M. Halévy a repris dans votre journal[2] ses études berbères. C'est peut-être la branche d'études où cet esprit ardent et souvent sagace a rendu les plus

[1] *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, par M. Maspero, Paris, Hachette, in-18, 1875, 608 pages. Citons avec estime les solides études de M. Léon Carre : *L'Ancien Orient*, 2 vol. 516-492 pages, in-8°, Paris, Michel Lévy, 1875, ouvrage renfermant des recherches étendues, et dont le ton, toujours modeste, n'affiche pas prétention à l'originalité.

[2] Oct.-nov. 1874. Comp. *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 155-157.

grands services par sa rare facilité de combinaison. M. Halévy a étudié les nombreux textes récemment publiés par M. Reboud et en a tiré une onomastique berbère des plus complètes; or, comme nous l'avons déjà dit, l'onomastique est, dans les études de ce genre, un élément capital, l'onomastique renfermant presque toujours des données assez transparentes sur la théologie de ces époques reculées. Le fait est que M. Halévy nous donne un panthéon berber déjà fort riche, et aussi de précieuses données sur les anciennes tribus berbères. Ceci amène l'ingénieux et savant auteur à une vive incursion sur le terrain de l'égyptologie, qui sera peut-être repoussée par les égyptologues, comme sa pointe en assyriologie l'a été par les assyriologues, mais dont nous croyons cependant qu'il pourra rester quelque chose. On sait le vif intérêt qu'a inspiré au monde savant ce document géographique, expliqué par M. de Rougé, par M. Chabas, où l'on a trouvé, associés aux Libyens contre l'Égypte, sous le règne de Méneplitah Ier, des Sardes, des Sicules, des Étrusques, des Achéens, des ancêtres des Troyens. Quelques doutes ont été exposés ici sur ces résultats[1]. M. Halévy y donne beaucoup de force par les affinités remarquables qu'il montre entre les noms des ennemis de l'Égypte sous Méneplitah Ier et ceux qui figurent dans son onomastique libyque. Il y a là du moins un doute dont les

[1] Rapport de 1873, p. 57.

égyptologues feront bien de tenir compte, lors même qu'il ne les arrêterait pas.

M. S. Berthelot a donné une notice très-exacte et très-consciencieuse des nombreux caractères et séries de caractères qu'on voit sur les rochers des Canaries[1]. Il y a là un problème singulier; heureusement ces *graffiti* sont trop nombreux pour que l'illusion soit possible, au moins sur leur réalité[2]. M. le général Faidherbe a publié un essai sur la langue des Pouls[3]. Les Pouls sont la plus intéressante des populations berbères qui se sont portées dans la région sénégalaise. Il y a là des phénomènes de mélange linguistique et ethnographique qui peuvent être d'une grande importance pour l'anthropologie comparée.

M. Zotenberg a terminé le tome IV de sa traduction de Tabari[4]. M. Boucher a publié la troisième livraison de sa belle édition du Divan de Férazdak[5]. Cette livraison mérite les mêmes éloges que les précédentes. L'importance historique de ces textes, contemporains d'un islamisme encore peu sûr de lui, sera de plus en plus appréciée. Plus d'une trace

[1] *Bulletin de la Soc. de Géographie*, févr. 1875.

[2] Comp. *Comptes rendus de la Soc. de numism.* 1874, p. 184, 185.

[3] *Essai sur la langue poul.* Grammaire et vocabulaire par le général Faidherbe. Paris, Maisonneuve, 131 pages, in-8°.

[4] *Chronique* de Tabari, traduite par M. Hermann Zotenberg. T. IV, Nogent-le-Rotrou, Gouverneur, in-8°, III, 665 pages.

[5] *Divan de Ferazdak*, 3ᵉ livr. Leroux, p. 329-535 de la traduction, 121-170 du texte.

de l'ironie qui accueillit le Prophète subsiste encore (par exemple, pièce 156, vers 3). La traduction de M. Boucher se lit avec facilité. En traduisant des textes aussi éloignés des habitudes de notre style, un peu de paraphrase est difficile à éviter. Il semble que M. Boucher pourrait s'interdire quelques-unes de ces intercalations que se permettait si largement M. de Sacy, mais qui nuisent un peu à l'effet littéraire de morceaux pleins d'élégance et de légèreté.

M. Barbier de Meynard[1] continue, après son maître, M. Caussin de Perceval, l'exploitation de cette grande mine d'or qu'on appelle le *Kitâb el-Aghâni*. Cette fois, c'est la biographie d'un poëte hérétique du second siècle de l'hégire qu'il nous a donnée. Seïd Himyari, par ses fougueuses passions alides et ses diatribes contre les personnages les plus révérés de l'islam, a été condamné à l'oubli dans la littérature orthodoxe. Plus tard, les schiites, en relevant sa mémoire, l'ont gravement défigurée. Seïd Himyari apparaît ici tel qu'il fut en réalité, fidèle par son talent à la grande tradition des poëtes arabes, mais égaré par les troubles religieux du temps dans les plus étranges hallucinations sectaires. L'histoire de la littérature arabe s'enrichit ainsi d'un article important, et la naissance du schiisme, surtout de la branche keïsanite, s'éclaire de quelques traits vifs et précis.

M. Hartwig Derenbourg a pris à l'école de son maître, M. Fleischer, le goût des études grammati-

[1] *Journ. asiat.* août-sept. 1874.

cales dans ce qu'elles ont de plus minutieux. A propos du jubilé demi-centenaire de ce grand maître de la science de l'arabe en Allemagne, M. Derenbourg a publié avec un soin remarquable le Livre des locutions vicieuses de Djawaliki[1]. C'est un livre analogue à ceux qui étaient autrefois répandus dans nos écoles sous le titre de *Cacologie.* L'intérêt du sujet principal, qui peut paraître assez mince, est relevé par cette circonstance que les locutions réprouvées renferment beaucoup de gloses curieuses, de mots étrangers ou appartenant à des dialectes peu connus. Djawaliki est d'ailleurs un grammairien habile, et ses citations ont beaucoup de prix. M. Barbier de Meynard et M. de Goeje ont fait sur le travail de M. Derenbourg d'utiles observations[2].

M. Guyard vous a sommairement exposé ses vues sur la métrique arabe, qui sera de sa part l'objet d'un travail tout à fait neuf[3]. Cet habile philologue a repris la traduction qu'il avait donnée dans le *Journal asiatique* (février-mars 1873) du *Traité de la prédestination et du libre arbitre*, du docteur soufi Abd er-razzâq, et l'a améliorée sur plusieurs points[4]. M. Guyard se réserve de publier le texte arabe de ce curieux traité dans une chrestomathie destinée

[1] Dans le volume intitulé *Morgenländische Forschungen*, Leipzig, Brockhaus, 1875, p. 107-166.

[2] *Revue critique*, 24 avril et 8 mai 1875.

[3] *Journal asiatique*, févr.-mars-avril 1875, p. 342-348.

[4] *Traité de la prédestination et du libre arbitre*, par le docteur soufi Abd er-razzâq. Traduction nouvelle, revue et corrigée par St. Guyard. Nogent-le-Rotrou, imprimerie A. Gouverneur, 1875, 45 pages, in-8°.

aux conférences de l'École pratique des hautes études. M. Dewulf a signalé un manuscrit de l'ouvrage de Soyyouthi sur l'île de Raudha[1], près du Caire, dont il semble qu'on ne possède pas d'autre exemplaire. La table des chapitres donnée par M. Dewulf fait vivement désirer que l'ouvrage soit examiné et analysé avec soin.

Je ne finirais pas si je voulais vous énumérer tant d'excellentes critiques de détail, l'intéressante notice que M. Barbier de Meynard vous a donnée sur les *Colliers d'or* de Zamakhschari[2], les observations critiques du même savant sur les Ismaéliens[3], sur le Divan de Moslim[4], et sur d'autres sujets[5], les articles divers de M. Guyard[6], de M. de Goeje[7], de M. Fagnan[8]. Les preuves abondent pour établir que les études arabes continuent de rester un des fleurons de notre gloire et n'ont subi aucun affaiblissement.

MM. Sautayra et Cherbonneau ont terminé leur beau travail sur la législation musulmane[9]. Ce grand

[1] *Bulletin de la Soc. de géographie*, mai 1875. Le nom de الروضة s'applique ici à l'île célèbre qui est vis-à-vis du vieux Caire, et non au Delta tout entier, comme le croit M. Dewulf.

[2] *Journ. asiatique*, juin 1874.

[3] *Revue critique*, 19 septembre 1874.

[4] *Revue critique*, 15 mai 1875.

[5] *Revue critique*, 5 juin 1875.

[6] *Revue critique*, 10 oct. 1874 et 2 janv. 1875.

[7] *Revue critique*, 8 mai 1875.

[8] *Revue critique*, 22 mai 1875. — Bibliographie de la Perse par M. Schwab, dans la *Revue bibliographique*, 2e année, nos 13-14, 15-16, 17-18.

[9] *Droit musulman. Du statut personnel et des successions*, par

ouvrage, ayant pour base Sidi Khalil, complété et commenté en quelque sorte par les jugements rendus et par la solution des difficultés que fait naître la concurrence des rites malékite et hanéfite, restera un livre fondamental, non-seulement pour la magistrature de l'Algérie, mais pour tous ceux qui veulent faire du droit musulman une étude comparative.

M. le Dr L. Leclerc continue ses belles recherches sur les sciences naturelles chez les Arabes, comme l'on dit, ou plutôt chez les musulmans au moyen âge. Son étude sur Aboulcasis [1] a ce caractère de solidité qu'il sait donner à tous ses travaux. Les traités de science arabe, un peu comme les manuels de tous les temps, copient sans vergogne les traités antérieurs, si bien qu'un ouvrage de rédaction moderne est souvent encore un bon témoin de l'état des études à l'époque classique. C'est ce qui fait l'intérêt d'un traité de matière médicale, publié également par M. Leclerc [2]. L'auteur vécut au XVIIIe siècle, compila Avicenne, Ibn-Beïtar, sans parler de Galien et des Grecs.

M. Marre a publié un extrait d'un livre de problèmes du premier degré [3], qui montre bien com-

M. Sautayra et M. Eugène Cherbonneau. T. II. *Des successions*, Paris, Maisonneuve, 439 pages, grand in-8°.

[1] *Abulcasis, son œuvre pour la première fois reconstituée* par le docteur Leclerc. Paris, in-8°, 20 pages, G. Masson.

[2] *Traité de matière médicale arabe*, par Abd er-razzâq l'Algérien, traduit et annoté par le docteur L. Leclerc. Paris, 1874, in-8°, 398 pages. Ernest Leroux. (Cf. *Revue bibliographique*, 15 sept. 1874.)

[3] *Extrait du Kitâb al-Mobârek* d'Aboulwafa al-Djoucini, transcrit

ment les mathématiciens arabes de second ordre suppléaient à un emploi régulier des équations.

La *Revue africaine*[1], grâce à l'active collaboration de MM. Féraud, Devoulx et d'autres, continue d'être un utile répertoire pour l'histoire de l'Afrique. M. Féraud, en particulier, y continue ses travaux sur l'histoire de chaque ville d'Algérie, qui formeront, en se complétant, un ensemble précieux.

M. Henri de Grammont qui, l'an dernier, a si fructueusement posé la question des *Ghazawât* de Barberousse, a publié cette année une édition nouvelle du très-rare opuscule de Durand de Villegaignon sur l'expédition de Charles-Quint contre Alger en octobre 1541, ainsi que de la traduction française de cette relation par Pierre Tolet[2]. M. de Grammont y a joint une très-bonne biographie de Villegaignon et la plupart des autres documents que l'on possède sur l'expédition de Charles-Quint.

M. l'abbé Martin continue avec ardeur la série de ses publications syriaques[3]. C'est un curieux mor-

d'après le ms. 1912 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale, et traduit pour la première fois par Ar. Marre. Rome, 1874, grand in-4°, 13 pages. Extrait du *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, t. VII, 1874, Rome.

[1] Alger, Jourdan. Paris, Challamel.

[2] *Relation de l'expédition de Charles-Quint contre Alger*, par Nicolas Durand de Villegaignon, suivie de la traduction du texte latin par Pierre Tolet. Paris, Aubry; Alger, Juillet-Saint-Lager, VIII-149 pages, in-8°.

[3] *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, 1875, 1er fascic. p. 107 et suiv.

ceau que ce sermon de Jacques de Sarug sur la destruction de l'idolâtrie, curieux au point de vue littéraire et au point de vue historique, bien qu'à l'époque de Jacques de Sarug le paganisme fût mort depuis longtemps et que ce docteur monophysite le connût mal. Il y a là quelques pages qui sont à rapprocher des pages du même genre que renferme la traduction syriaque du *De veritate* de Méliton, et qui ajoutent plus d'un trait à la liste déjà longue des dieux syriens. La comparaison des deux morceaux aurait suggéré à M. Martin quelques corrections[1].

Le même savant vous a donné la suite de ses travaux sur ce qu'il appelle la Massore chez les Syriens[2]. L'histoire des signes auxiliaires de l'alphabet chez les Syriens est difficile et compliquée. M. Ewald seul, jusqu'ici, avait sérieusement essayé de la débrouiller. M. Martin la poursuit dans ses moindres minuties. Le respect des Orientaux pour leurs livres sacrés et l'imperfection des écritures sémitiques ont donné lieu, chez tous les peuples civilisés de l'Asie, à des travaux conservateurs de ce genre, destinés, selon l'expression rabbinique, « à faire haie à la loi. » Les Syriens y ont mis autant d'ardeur que personne, mais ne sont jamais arrivés à un système aussi uniforme que les Arabes et les Juifs.

[1] Ainsi ܣܢ (ligne 74) est, je pense, pour ܒܢ. La même faute se trouve dans le manuscrit de Meliton. Le mot ܒܬܟܕܐ, qui a le sens de « temple, » serait-il déjà le persan بتكده, « pagode? »

[2] *Journ. asiatique*, février-mars-avril 1875.

Un manuscrit du musée Britannique contient les Actes de l'assemblée connue sous le nom de *Brigandage d'Éphèse*, qui occupe une si grande place dans l'histoire de l'Église au ve siècle. M. Perry en publiera bientôt le texte syriaque. M. Martin, dès à présent, nous en a donné la traduction française et en a fait passer les résultats dans différents essais historiques[1]. Ce n'est pas le premier ni le dernier service que les trésors de Nitrie rendront à l'histoire des dissensions religieuses de l'Orient.

M. Revillout poursuit un problème analogue et plus important encore. Sur les traces de Zoega et de Charles Lenormant, il demande aux documents coptes des lumières sur un sujet fort obscur, le concile de Nicée[2]. Le concile de Nicée est à la fois le plus célèbre et le moins connu des conciles. La réaction arienne qui remplit la fin du règne de Constantin et le règne de Constance en a fait disparaître les actes originaux; mais on peut le rétablir en partie par le concile d'Alexandrie de 362, qui en fut une sorte de duplicatum. M. Revillout possède une connaissance étendue de l'histoire ecclésiastique au IVe siècle et est fort exercé dans la langue copte.

[1] *Actes du Brigandage d'Éphèse*, traduction faite sur le texte syriaque. Paris, 1875, in-8°, Maisonneuve. — *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse*, Paris, 1875, in-8°, XXI-214 pages. — *Revue des questions historiques*, juillet 1874, t. II, p. 1-59.

[2] *Journ. asiatique*. janvier et février-mars-avril 1875. Comp. *Revue des questions historiques*, avril 1874, t. I, p. 329-386.

Ces deux qualités donneront à son travail, quand il sera complet, une très-solide valeur.

M. de Ujfalvy, par ses divers travaux[1] et surtout par la publication de sa *Revue de philologie et d'ethnographie*[2], nous tient au courant des travaux de philologie tartare, dont les deux centres sont à Pesth et à Helsingfors. M. Adam, M. Grünwald le secondent dans cette tâche.

Les travaux des savants russes pour nous faire connaître les dialectes et les littératures des tribus turques de la Sibérie ont fourni à M. Pavet de Courteille[3] une étude savante, où le philologue et le savant qui s'occupe de mythographie comparée ont également à profiter.

M. Louis Rochet vient de nous donner le fruit de ses études sur le mantchou et le mongol[4]. M. Sta-

[1] *La migration des peuples, et particulièrement celle des Touraniens*, Paris, 1873, in-8°, avec 32 cartes. Voy. *Revue bibliographique*, n[os] 7 et 8 (observations de M. Pavet de Courteille). — *Étude comparée des langues ougro-finnoises*, Paris, xx-112 pages. — *Mélanges altaïques*, Paris, 1874, Maisonneuve, vii-200 pages, in-8°. — *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 279 et suiv. 312, 313 et suiv. Voir aussi *Congrès international des orientalistes*, Compte rendu de la première session. Paris, 1873, t. I, p. 418 et suiv.

[2] Paris, Ernest Leroux.

[3] *Journal asiatique*, août-septembre 1874.

[4] *Sentences, maximes et proverbes mantchoux et mongols*, accompagnés d'une traduction française, des alphabets et d'un vocabulaire de tous les mots contenus dans le texte de ces deux langues. Paris, Maisonneuve et Leroux, iv-166 pages, in-8°. — Joignez-y une note de M. de la Gabelentz, dans le *Compte rendu de la première session du Congrès des orientalistes*, p. 441-457.

nislas Julien, fidèle en cela à la tradition des missionnaires, pensait que l'étude du chinois et celle du mantchou doivent être inséparables. M. Rochet est du même avis. Les Mongols et les Kalmouks ont d'ailleurs une littérature intéressante, digne d'être étudiée pour elle-même. Les exercices de M. Rochet faciliteront l'accès de ces études à ceux qui veulent s'y livrer.

M. d'Hervey de Saint-Denys, M. Léon de Rosny, d'autres encore, ont donné diverses notices d'ethnographie et de philologie chinoises[1]. M. d'Hervey de Saint-Denys a publié un nouveau fascicule de sa traduction de Ma-touan-lin, relatif à la Corée[2]. Il contient l'histoire de cette presqu'île du VIIe au XIe siècle, et nous présente le tableau des efforts de la civilisation chinoise pour y pénétrer. Le même savant a rectifié les erreurs de Klaproth sur l'île de Formose et retrouvé dans les documents chinois les textes qui concernent cette île[3]. Signalons enfin les observations de M. de Skatschkoff sur Marco Polo[4], la notice sur le jade de M. Blondel[5] et les vues du docteur Eugène Martin[6], ancien attaché

[1] *Congrès international des orientalistes*, compte rendu de la première session. Paris, 1873, t. I, Maisonneuve, in-8°, p. 352 et suivantes.

[2] *Ethnographie des peuples étrangers de Ma-touan-lin*, dans l'*Atsumé Gusa* de M. Turrettini, p. 183-262. Petit in-4°. Genève, Georg.

[3] *Journ. asiatique*, août-sept. 1874. Cf. déc. 1874, p. 587.

[4] *Journ. asiatique*, août-sept. 1874.

[5] *Revue de philol.* de M. Ujfalvy, n° 3, p. 229-251.

[6] Dans la *Revue de ling. et de phil. comp.* t. VII, 1er fasc. 1874, p. 16 et suiv.

médical à la légation de France à Pékin, sur la capacité scientifique de la race chinoise.

Un grand nombre de renseignements, dus principalement à M. de Rosny, et aussi à MM. Pfizmaier, Antelmo Severini, sur les origines de la race et de la civilisation japonaises, sur les Aïnos, sur l'histoire, la littérature, la religion du Japon, sur l'état présent du pays, sont déposés dans les comptes rendus d'un congrès qui a eu lieu à Paris[1]. La question de la transcription du japonais en caractères européens, en particulier, y est étudiée sous toutes les faces. M. de Longpérier, à propos de l'exposition de la collection de M. Cernuschi, a jeté quelques idées sur l'archéologie japonaise[2]. M. de Rosny a traité des affinités du japonais et des langues tartares[3].

M. Turrettini continue avec zèle ses publications japonaises. Nous avons rendu compte de ce curieux roman historique sur l'état de la société japonaise au XIIe siècle, qui a paru l'an dernier. Cette année, M. Turrettini a extrait de l'histoire du Japon les parties qui ont servi de base aux récits du romancier[4]. De plus, M. Turrettini a traduit, après M. Pfizmaier et M. Severini, un autre roman de

[1] *Congrès international des orientalistes*, compte rendu de la première session. Paris, 1873, t. I, 584 pages (les 48 premières manquent encore), in-8°, Maisonneuve.

[2] *Ibid.* p. 97 et suiv.

[3] *Ibid.* p. 422 et suiv.

[4] *Histoire des Taïra*, tirée du *Nit-pon guai-si*, traduit du chinois. Petit in-4°, 92 pages. Genève, Georg. Paris, Leroux.

mœurs vraiment intéressant, et capable plus qu'aucun autre peut-être de nous faire comprendre la nature de la moralité japonaise : *Komats et Sakitsi, ou la rencontre de deux nobles cœurs dans une pauvre existence; nouvelles scènes de ce monde périssable, exposées sur six feuilles de paravent, par Riutei Tanefico* [1]. C'est un des romans modernes qui ont le plus de vogue au Japon. Les illustrations, fort bien reproduites, achèvent de nous transporter dans le milieu auquel ces récits furent destinés, milieu qui ne diffère pas essentiellement de celui auquel s'adressent nos romans illustrés. Il faut savoir beaucoup de gré à M. Turrettini des sacrifices qu'il fait pour nous initier à ce monde fermé jusqu'ici et dont la connaissance est également intéressante pour l'esprit curieux et pour l'homme mêlé aux affaires de notre temps [2].

Un service considérable a été rendu à la science par M. Aymonier [3]. Il nous a donné le premier dic-

[1] Genève, Georg. Paris, Leroux.

[2] Comme livres pratiques pour apprendre le japonais, signalons le *Cours de langue japonaise* en soixante leçons, par Félix Évrard. 1re partie. Yokohama, imprimerie de *l'Écho du Japon*, 1874, in-8°. VI-179 pages; texte japonais, 17 pages. — *Kuaiwa Hen*, vingt-cinq exercices dans le dialecte de Yedo, par Ernest Satow. Texte japonais, 2 vol. Trad. et notes par Larrieu, A. de Perpigna et P. Fouque, 2 vol. in-12. Ernest Leroux.

[3] *Dictionnaire français-cambodgien*, précédé d'une notice sur le Cambodge et d'un aperçu de l'écriture et de la langue cambodgienne par E. Aymonier. Saïgon, Imprimerie nationale, 1874, in-4°, IV-58-184 pages lithographiées. Voir aussi, du même, Notice sur le Cam-

tionnaire français-cambodgien. M. Aymonier n'est pas un philologue de profession; c'est un homme actif, intelligent, et tout nous porte à croire qu'il s'est bien acquitté de la tâche qu'il a choisie librement. On ne peut que l'encourager à continuer ces études, où il nous paraît destiné à remplir la place laissée vide par la mort du courageux et infortuné Janneau. Outre l'intérêt de la philologie comparée, ces études donneront la clef de ces curieuses inscriptions en ancien cambodgien[1] qui couvrent les monuments du pays et qui, convenablement interprétées, en fourniront la date avec précision.

M. Marre multiplie avec une extrême activité le nombre de ses publications sur la Malaisie[2]. L'histoire authentique à laquelle il nous initie paraît remonter au XIIIe siècle. — M. Louis de Backer, grâce à la connaissance qu'il a des idiomes néerlandais,

bodge, dans la *Revue bibliographique*, 2e année, nos 13-14, 17-18. — Signalons quelques traductions du siamois dans le compte rendu de la première session du Congrès des orientalistes, p. 459-462.

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 174-177.

[2] *Malâka. Hist. des rois malays de Malâka*, et cérémonial de leur cour. Paris, 1874, 34 pages, in-8°, Maisonneuve. — *Généalogie des sultans de Chéribon*, dans le *Journal asiatique*, octobre-novembre 1874, p. 494-496. — *De l'arithmétique dans l'archipel indien*. Extrait de Crawfurd, traduit et annoté par Ar. Marre. Rome, 1874, in-8°, 37 pages. — *Sumatra. Histoire des rois de Pasey*, traduite du malais. Paris, 1874, Maisonneuve, 137 pages, in-8°. — *Code des successions et du mariage en usage à Java*, transcrit en caractères européens et traduit en français sur le manuscrit de la Bibliothèque nationale. Paris, Maisonneuve, 69 pages, in-8°. — Voir aussi le *Congrès des orientalistes*, p. 497 et suiv.

nous interprète les travaux des Hollandais sur l'archipel indien[1].

Si vous voulez me permettre une critique générale sur un vaste ensemble de travaux qui vous fait tant d'honneur, je dirai que parfois la rédaction n'en est pas assez soignée, ni l'exécution typographique assez surveillée. Dieu nous garde des vains enjolivements d'une rhétorique frivole; mais il y a pour l'étude la plus spéciale un style, une forme, des conditions d'élégance et de belle composition. La plupart des mémoires de notre ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres et plusieurs de ceux qui sont insérés dans le nouveau recueil, les dissertations de Letronne et de Burnouf, sont des morceaux très-bien écrits, très-bien composés, mettant au service d'une logique rigoureuse une bonne exposition, des divisions clairement accusées, un bon agencement typographique, en un mot, tout ce qui contribue au *lucidus ordo*, tout ce qui fait qu'un travail n'est pas un simple entassement de notes. Que l'on voie bien toujours le point de départ et le point d'arrivée; que tout ce qu'un homme instruit peut désirer savoir soit appris tout d'abord au lecteur; que les divisions soient clairement énoncées, rigoureusement suivies. Le goût d'une certaine logique, que la typographie avait autrefois,

[1] *L'archipel indien.* Paris, Didot, 548 pages, in-8°. Voir *Revue bibliographique*, n°s 10 et 11. — *Bidasari*, poëme malais. Paris, Plon, 268 pages, in-8°.

se perd beaucoup, depuis que cet art devient un métier. Il faut que l'auteur y supplée par un redoublement d'attention, par une sorte de volonté d'être clair poussée jusqu'à la manie. Un excellent principe de notre ancienne rédaction française, c'était d'épargner au lecteur tous les doutes, tous les embarras qui ne sont pas inhérents à la nature même du sujet traité. Nos études sont neuves, ardues; ne faisons aucun sacrifice du fond des choses, mais faisons tout ce qu'il faut pour qu'un esprit cultivé voulant pénétrer dans nos domaines ne soit pas rebuté. On peut traiter clairement de choses obscures, et un écrivain consciencieux ne doit être satisfait que quand il a pris pour lui toute la peine qu'il peut éviter à son lecteur.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1874,

LUS DANS LA SÉANCE DU CONSEIL, LE 9 AVRIL 1875.

La situation financière de cette année ne présente pas de différences notables avec celle de l'année dernière. Les recettes qui, en 1873, étaient de 18,071 francs, se montent à 17,609 francs, et encore faut-il ajouter que le budget de 1874 a à sa charge un nouveau volume de la *Collection des auteurs orientaux* et le tirage d'un volume épuisé de cette

même collection. En revanche, les frais d'impression du *Journal* ne s'élèvent qu'à 8,185 fr. 90 cent., soit 1,500 francs de moins que l'année dernière. Enfin les abonnements ont donné une plus-value de 300 francs.

Mais la Commission constate à regret une diminution de 700 francs dans le rendement des cotisations de l'année courante. Malgré l'activité déployée par le libraire de la Société, plus de la moitié de MM. les membres sont restés débiteurs de la somme qu'aux termes du règlement ils devraient verser avant le 31 décembre. L'habitude de différer de deux ou trois années le payement des cotisations tend malheureusement à se propager. Cette irrégularité, aussi préjudiciable aux finances de la Société que gênante pour son agent comptable, ne peut, il est vrai, être absolument évitée pour les pays éloignés, mais elle ne devrait jamais se produire en France et surtout à Paris. La Commission croit devoir renouveler avec une instance plus motivée que jamais les recommandations qu'elle a plus d'une fois adressées aux retardataires.

Conformément aux règles d'une sage comptabilité, une somme d'environ 5,900 francs, prélevée sur les sommes en compte courant et représentant à peu près le montant des *cotisations à vie*, a été consacrée à l'achat de vingt nouvelles obligations de Lyon-fusion. Par suite de cette opération, accomplie à la fin de 1874, le revenu de nos fonds immobilisés s'élèvera à un peu plus de 4,000 francs. Ce revenu, joint aux recettes annuelles, suffira désormais pour faire face aux dépenses de l'imprimerie, et notre fonds de réserve pourra s'accroître graduellement.

L'installation de la Société dans un local appartenant à l'État ne peut que contribuer à l'amélioration de nos finances, mais à la condition qu'elle y trouvera les garanties de stabilité qui lui ont manqué jusqu'à ce jour. Outre les inconvénients qui en résultent pour l'usage et la conservation de notre bibliothèque, des déplacements fréquents entraînent à des dépenses presque équivalentes au prix d'une location

5.

annuelle. La Commission sait qu'elle peut compter à cet égard sur la sollicitude du bureau, et elle espère qu'elle aura à inscrire pour la dernière fois, dans le prochain budget, les frais de transport et d'aménagement qui ont trop souvent grevé les finances de la Société.

Le rapporteur de la Commission des fonds,

BARBIER DE MEYNARD.

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	417^{f} 00^{c}	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	393 55	$1,026^{f}$ 80^{c}
Ports de lettres, circulaires, lithographies	216 25	
Frais de bureau, négociation de traites		134 15
Honoraires du sous-bibliothécaire	600 00	
Service de la bibliothèque, étrennes	234 80	1,085 71
Reliures et achats pour compléter les collections	250 91	
Frais d'impression du *Journal* en 1873		8,185 90
Impression du tome VIII de *Maçoudi*		4,538 66
Tirage du tome I d'Ibn Batoutah (épuisé)		571 57
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal*		200 00
Droits de garde des titres en dépôt à la *Société générale*, timbres, etc.		20 70
TOTAL des dépenses de 1874		15,763 49
Espèces en compte courant au 31 déc. 1874		13,720 64
Acheté 20 obligations Lyon-fusion (pour mémoire)		5,897 95
Ensemble		$35,382^{f}$ 08^{c}

RECETTES.

Cotisations de l'année courante.	2,880f 00c	4,170f 00c
Cotisations arriérées	990 00	
Une cotisation à vie	300 00	
Abonnements au *Journal*		2,095 00
Livres vendus par le libraire		686 00
Souscription du Ministère de l'instruction publique		2,000 00
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o	1,300f 00c	3,752 30
2° 69 obligations de l'Est	1,612 50	
3° 20 obligations d'Orléans	279 80	
4° 40 obligat. Lyon-fusion	560 00	
Intérêts des sommes en compte courant à la *Société générale*		405 75
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour le *Journal*		3,000 00
Crédit alloué pour le tome VIII de *Maçoudi*		1,500 00
Total des recettes de 1874		17,609f 05c
Espèces en compte-courant au 1er janvier 1874		11,875 08
Encaissé 20 obligations Lyon-fusion (pour mémoire)		5,897 95
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1874		35,382f 08c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1874,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1875.

Messieurs,

Les comptes de la Société pour l'année 1874 montrent une recette de 17,609 francs et une dépense de 15,763 francs. Les recettes ont donc dépassé les dépenses de plus de 1,800 francs. Le surplus est très-suffisant pour la régularité du budget; mais, en y regardant de plus près, il n'est pas aussi satisfaisant qu'il paraît au premier aspect, car il provient presque entièrement de frais moindres faits pour le *Journal*, ce qui n'est qu'un accident qui dépend du nombre de textes et de gravures que les mémoires insérés pendant une année ou l'autre peuvent exiger.

Il est vrai que l'année 1874 a fourni plus de 5,000 francs pour impressions et réimpressions exécutées pour la *Collection d'auteurs orientaux*. Mais il est très-désirable que cette dépense devienne strictement annuelle, car la *Collection d'auteurs orientaux* est une entreprise des plus honorables pour la Société, et nous sommes sûrs que vous avez vu avec plaisir la nécessité dans laquelle s'est trouvée la Société de faire un nouveau tirage du premier volume de cette *Collection*. Il n'y a pas de meilleure preuve de l'utilité de cette entreprise et des services qu'elle rend à la science.

Il dépend uniquement des membres de la Société de fortifier sa position, en mettant plus de régularité dans l'acquittement de leurs cotisations; c'est un bien petit effort que nous leur demandons, et il mettrait la Société en état de

multiplier ses publications dont ses membres seraient les premiers à profiter.

Ensuite l'État peut nous rendre un grand service, en nous accordant un local public. Des Sociétés comme la nôtre, qui depuis cinquante ans ont fait preuve de zèle scientifique et ont rendu des services incontestés, acquièrent à la fin un droit d'être reconnues par l'État, comme faisant partie des institutions littéraires du pays; en nous accordant un local public et nous garantissant ainsi des changements et des accidents auxquels des locations privées sont toujours exposées, il marquerait l'intérêt qu'il prend à nos études de la façon la plus digne et la plus efficace. Nous avons tout espoir que la bienveillance de M. le Ministre de l'instruction publique nous assurera bientôt ce bienfait.

Votre Commission vous propose d'approuver les comptes de l'année 1874, de donner décharge à votre Commission et de lui voter des remercîments.

Guigniaut.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Abbeloos (L'abbé), professeur au grand séminaire, à Malines.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

Arconati Visconti (Le marquis), rue Durini, 13, à Milan.

Aubaret, consul de France à Roustchouk (Bulgarie).

Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au collége des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

MM. Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

Barbier de Meynard, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), boulevard Helvétique, 5, à Genève.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Beames (John), of the Bengal civil service, à Motihari (Bengale).

Beck (L'abbé Franz Seignac), curé de Labarde (par Margaux), Gironde.

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, consul général près l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, 4, rue des Marronniers, à Lyon.

Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, quai d'Anjou, 11, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire à l'Institut, rue de l'Odéon, 22, à Paris.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Boissonnet de la Touche (Le général), membre du comité d'artillerie, rue de Rennes, 78, à Paris.

Boittier (Adolphe), rue Cadet, 18, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, rue de Babylone, 39, à Paris.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

MM. Brunet de Presle, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, 61, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liége.

* Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

Burnouf (Émile), directeur de l'École française, à Athènes.

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Cama (Khursedji Rustomdji), à Bombay (Inde).

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Castello Branco (J. Ferrão de), à Paris.

MM. Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 11, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Oxford Terrace, 8, Paddington, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, rue Blanchard, 5, à Alger.

Childers (R. C.), bibliothécaire de l'India office, Norfolk Crescent, Clanricard Gardens, 38, Bayswater, à Londres.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, à Oran (Algérie).

Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Amboine (Moluques).

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue de Maubeuge, 16, à Paris.

Coomara Swamy, Mudeliar, à Colombo.

Cusa, professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

MM. Dabry de Thiersant, consul de France en Chine.

Darmesteter (James), rue de Lyon, 69, à Paris.

* Dastugue, général de brigade, commandant la subdivision d'Oran (Algérie).

Dax, capitaine d'artillerie à l'état-major général du gouverneur de l'Algérie, à Alger.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue Notre-Dame-des-Champs, 73, à Paris.

Delaporte, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

Delarc (L'abbé), rue des Martyrs, 89, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 12 bis, à Paris.

* Derenbourg (Hartwig), rue d'Amboise, 3, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Des Michels (Abel), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, à Paris.

Desportes (Le D[r]), rue d'Alger, 12, à Paris.

MM. Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Drouin, avocat, rue Bellefond, 4, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 27, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

* Eastwick, secrétaire de l'India Office, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Emin (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase de Wladimir (Russie).

Eneberg (Dr Karl), à Helsingfors.

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), à Rosendael (près Dunkerque).

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

MM. Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, 28, à Paris.

Fournel (Henri), boulevard Malesherbes, 62, à Paris.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gabelentz (Conon de la), conseiller d'État, à Altenbourg.

Ganneau-Clermont, chancelier du consulat de France, à Jérusalem.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

MM. GIRARD (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'asile des convalescents, à Vincennes.

GIRARD DE RIALLE, rue de Clichy, 64, à Paris.

GOLDENBLUM (D^r^ Ph. V.), à Odessa.

GOLDSCHMIDT (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

GORRESIO (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

GOSCHE (Richard), professeur à l'Université de Halle.

GRIGORIEFF, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

GUÉRIN, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

GUERRIER DE DUMAST (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

GUIGNIAUT, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut, à Paris.

GUIEYSSE (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

GUYARD (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

HALÉVY (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

HARKAVY (Albert), à Saint-Pétersbourg.

MM. Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Dusommerard, 16, à Paris.

Hecquard (Charles), drogman-chancelier de l'agence diplomatique de France, à Belgrade.

Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), professeur de chinois au Collége de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue des Écoles, 6, à Paris.

Jauffret, professeur, rue de Boulogne, 36 bis, à Paris.

Jebb (John), recteur à Peterstow, Herefortshire (Angleterre).

* Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique à Constantinople.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Krehl, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères à Vienne (Autriche).

Laferté-Senectère (Le marquis de), au château d'Alet, près Ligueil (Indre-et-Loire).

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors.

Lambert (L.), interprète militaire, à Msila, province de Constantine (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Laurent de Saint-Aignan (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 15, à Paris.

Leclerc (Le Dr), à Ville-sur-Illon.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue Taranne, 10, à Paris.

Leroux (Ernest), libraire-éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

MM. Lestrange (Guy-Styleman), rue de Solférino, 4, à Paris.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alger.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collége royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

* Luro, lieutenant de vaisseau, directeur du Collége des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, rue Gay-Lussac, 25, à Paris.

Marre (Aristide), ancien professeur à l'École égyptienne, rue Rousselet, 9, à Paris.

Martin (L'abbé Paulin), place de l'Estrapade, 22, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

MM. Masson (L'abbé), rue de Bourgogne, 24, faubourg Saint-Germain, à Paris.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, 4, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Melon (Paul), rue Maguelonne, 3, à Montpellier.

Menagios (Dr de), perspective Grecque, maison de l'Église grecque, à Saint-Pétersbourg.

Minayef (Jean), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi Erizzo (le comte), sénateur du royaume d'Italie, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges de), rue Balzac, 22, faubourg Saint-Honoré, à Paris.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel du génie, aux Moussets, par Maule (Seine-et-Oise).

Monrad, professeur, à Copenhague.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

* Müller (Max), professeur, à Oxford.

MM. Neriman Khan (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de La Flèche.

Oppert (Jules), professeur au Collége de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de S. M. l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), Saint-John's College, à Cambridge.

Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, 35, à Paris.

Pérétié, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Saïgon.

MM. Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Pilard, interprète militaire de première classe, à Tlemcen.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

Plasse (Louis), rue d'Auteuil, à Auteuil.

* Platt (William), à Londres.

Pleignier, professeur, à Castletown, île de Man (Angleterre).

Prætorius (Frantz), Lützow Ufer, 17, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Puissilieux (D.), conducteur des ponts et chaussées, au service de la marine, à Saïgon.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde.

Raffalowitch (M[me]), avenue de la Reine-Hortense, 19, à Paris.

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Troyon, à Sèvres.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

Regny-Bey (De), chef du bureau central de la statistique en Égypte.

MM. Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue Vaneau, 29, à Paris.

* Revillout (E.), attaché à la conservation du Musée égyptien du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue de Châteaudun, 40, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Alger.

Ricque (Le Dr Camille), médecin-major, à Caen.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, 42, à Paris.

Robert (D. L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rochet (Louis), statuaire, chargé d'un cours de mandchou et de mongol à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, quai Bourbon, 27, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, 19, à Paris.

MM. Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sainte-Marie (De), premier drogman de la mission de France, à Tunis.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), Barriera di Nizza, villa Belvedere (Lingotto), à Turin.

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), villa Choisy, près Bienne, Berne (Suisse).

Sédillot (L. Am.), secrétaire du Collége de France, au Collége de France, à Paris.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol autrichien).

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue Barbet de Jouy, 34, à Paris.

Skatschkoff (Constantin), consul général de Russie, à Tien-tsin (Chine).

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

MM. Soleyman al-Harairi, répétiteur à l'Ecole spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

Soromenho (Augusto), membre de l'Académie de Lisbonne, traverso de San Gertrudes, 68, à Lisbonne.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, chevalier de l'Étoile polaire, à Linköping (Suède).

Sutherland (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris,

Terrien-Poncel, rue d'Elbeuf, 77, à Rouen.

Textor de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

MM. THOMAS (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

THONNELIER (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

TORNBERG, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

TRÜBNER (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

* TURRETTINI (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

TURRINI (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

UJFALVY (Ch. Eug. DE), de Mezö Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, rue de Rennes, 97, à Paris.

VETH (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

VOGÜÉ (Le comte Melchior DE), ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

WADDINGTON (W. V.), membre de l'Institut, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

* WADE (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin, (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

MM. Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Eisenach (Saxe-Weimar).

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), à Shanghaï (Chine).

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, à Toulon.

Zotenberg (H. Th.), attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, à Paris.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

MM. Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *Seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet. . . . . 200 fr.

Troisième série, ann. 1836-1842, 14 vol. in-8°. 170 fr.

Quatrième série, ann. 1843-1852, 20 vol. in-8°. 250 fr.

Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.

Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°. 250 fr.

Septième série, ann. 1873-1875, 6 vol. in-8°. 75 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8° . . . . 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la Grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826. In-8° . . . . 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8° . . . . 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches . . . . 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8° . . . . 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8° . . . . 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche. . . . 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8° . . . . 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8° . . . . 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8° . . . . 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4° . . . . 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8° . . . . . 36 fr.
Le troisième volume *seul*, 6 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imprimerie nationale, 1872. In-8° . . . . 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables . . . . 31 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. Paris, 1859, in-8° . . . . 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille).

— Premier volume. *Paris*, 1861, in-8° . . . . . 7 fr. 50 c.
— Deuxième volume, 1863 . . . . 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864 . . . . 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865 . . . . 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869 . . . . 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871 . . . . 7 fr. 50 c.

— Septième volume, 1872 . . . . 7 fr. 50 c.
— Huitième volume, 1874 . . . . 7 fr. 50 c.

Le 9e volume est sous presse.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Shanghai (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1860, l'année. . . . . 40 fr.
Le numéro . . . . 4 fr. 50 c.

Mahabharata, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index . . . . 180 fr.

Ra'ja Tarangini', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° . . . . 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on muhamuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV . . . . 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart . . . . 15 fr.

The Lilavati, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart . . . . 6 fr. 50 c.

Selections descriptive; scientific and historical translated

from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 8 fr. 50 c.

Tytler. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

The Raghu Vansa, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°. . . . . 17 fr. 50 c.

The Susruta. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

The Naishada Charita, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°. . . . . 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie. . . . . 12 fr.

Le Gérant : J. Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1875.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA,

SON CARACTÈRE ET SES ORIGINES,

PAR M. E. SENART.

(FIN.)

CHAPITRE CINQUIÈME.

EMBLÈMES BUDDHIQUES.

La mythologie gréco-romaine, assouplie à une méthode sévère et reconnue de tous, maîtresse d'une moisson immense de faits, a pu tirer des représentations figurées de tout ordre les lumières les plus inattendues et les plus précieuses. La situation est infiniment plus compliquée dans l'Inde; l'archéologie est bien loin de s'y appuyer sur des règles aussi solides et d'y avoir conquis une individualité aussi bien établie. En ce qui touche le buddhisme, les reliefs de Sanchi et d'Amravati, dont les

belles publications de MM. Cunningham et Fergusson ont rendu la connaissance généralement accessible, tiennent, tant de leur date que de leur nombre et de leur caractère, une importance jusqu'ici sans rivale. Les sujets qui y sont figurés se peuvent distinguer en deux catégories principales. Ce sont, d'une part, des scènes historiques et légendaires, ou même des tableaux empruntés à la vie domestique; les uns et les autres se réfèrent, soit à des événements locaux, soit à la vie du Buddha et à ses existences antérieures. Une autre série se rapporte plus spécialement au culte, en représente certaines pratiques, en reproduit à profusion les objets consacrés.

Mais il faut s'entendre sur le mot « culte. » Tout culte d'adoration, de prière, est antipathique et contradictoire aux dogmes les plus élémentaires du buddhisme. Ils n'autorisent qu'un culte de commémoration et de respect, attaché surtout aux restes des saints de la secte ou aux symboles de leur mission. A ce titre, les objets du culte chez les buddhistes sont presque inséparables et du Buddha et de son histoire. Plus les doctrines s'éloignaient de la simplicité primitive, plus les emblèmes, s'éloignant des sources vives d'où ils étaient sortis, devaient prendre une signification en quelque sorte abstraite et conventionnelle. Cette remarque explique à la fois deux choses : elle explique comment les emblèmes buddhiques ont si souvent tenté des imaginations trop faciles et entraîné d'ha-

biles gens dans les spéculations les plus hasardeuses. Elle témoigne que la clef de ces symboles se doit chercher dans une analyse attentive de la légende elle-même. Nous sommes donc autorisé à ajouter sur ce sujet quelques détails; ils seront pour les chapitres qui précèdent un complément naturel et, en une certaine mesure, une vérification.

Nous nous arrêterons seulement aux symboles que leur fréquente répétition dans les sculptures, les respects dont ils y sont entourés, désignent à notre attention comme particulièrement significatifs et vénérés. Je les répartis en deux groupes : les uns, tels que la roue, le cheval, trouvent dans les textes leur explication suffisante et complète; quelques autres ont dans les représentations figurées un rôle qui paraît d'abord plus nouveau et plus inattendu; les développements qu'ils réclament doivent être empruntés à des considérations qui n'ont trouvé que peu de place dans les analyses antérieures.

I.

L'arbre. — La roue. — Le cheval. — Les pieds sacrés.

Le Dîpavaṁsa et le Mahâvaṁsa [1] offrent des exemples bien connus du respect que les buddhistes les plus orthodoxes témoignaient à certains arbres, et du prix qu'ils attachaient à les posséder. Cependant il y est question d'un arbre particulier, de

[1] *Dîpav.* XV, voy. d'Alwis, *Catalogue*, I, 164. *Mahâv.* XVIII et XIX.

l'arbre de Buddha-Gayâ, que son rôle important dans la scène capitale de la légende de Çâkya devait faire considérer comme une relique personnelle, comme un souvenir vivant du Docteur. Tous les couvents et toutes les villes ne pouvaient pas posséder un rejeton du figuier de Gayâ. On s'entoura du moins d'arbres qui, sans avoir cette origine sainte, rappelaient et symbolisaient par leur présence un lieu vénéré et un événement célèbre. Il en fut de l'arbre pour les buddhistes comme de la croix dans le culte chrétien[1]. Cet emploi emblématique de l'arbre était d'autant plus naturel que, par le dogme de la multiplicité des Buddhas antérieurs, par le caractère d'immobilité hiératique que revêtit la légende uniformément transportée à chacun d'eux, l'arbre devint pour tout Buddha, c'est-à-dire pour « le Buddha, » dans l'acception la plus générale et la plus abstraite, un attribut nécessaire et constant. Chaque docteur eut son arbre à lui. Ce fait contribue à expliquer la variété des essences qui, dans les représentations figurées, apparaissent tour à tour entourées d'un respect égal. Nous savons qu'on vénérait les reliques supposées de ces personnages imaginaires, que l'on élevait des stûpas aux lieux où le conte avait placé la scène de leurs miracles. Le témoignage des textes nous montre dans le Bodhidruma la source et la cause des hommages réservés à l'arbre.

Du point de vue buddhique cette explication

[1] Beal, *Journ. of the R. As. Soc.* new ser. V, 168, 169.

peut être suffisante et complète; il n'en est pas de même du point de vue plus général où nous devons nous placer. Les buddhistes ne sont pas les seuls dans l'Inde qui accordent à l'arbre ou à certains arbres une vénération particulière. Le culte en question, en tant que culte il y a, appartient également aux Indiens brâhmaniques. Quinte-Curce en constatait l'existence parmi eux [1]. Elle est attestée à toutes les époques : aujourd'hui [2], comme au temps du Râmâyaṇa [3], certains arbres occupent une place d'honneur à l'entrée des villages ou sur les places des villes [4]. Les buddhistes le constatent eux-mêmes : dans une légende traduite par Burnouf [5], il est question « d'arbres consacrés » dont l'abri est opposé à celui que l'on trouve près du Buddha [6]. Une légende rapportée par Hiouen-Ṭhsang [7] montre l'arbre associé aux pratiques çivaïtes, et l'on signale encore la part qu'il a dans certaines fêtes de Çiva [8], où son

[1] VIII, 9, cité par Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 222. Clitarque (fr. 17, éd. C. Müller) parle d'arbres portés sur des chars dans les cortéges indiens.

[2] Ward, *Mythology*, etc. III, 204, 205.

[3] *Râmây*. éd. Schlegel, II, 17.

[4] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 302; II, 269, etc. — Certains textes menacent de destruction avec sa famille l'homme qui coupe un arbre (*Journ. Asiat. Soc. Beng.* 1870, p. 222).

[5] *Introduction*, p. 186.

[6] Comp. encore le v. du *Meghad.* et la note de Wilson, cités par Edw. Thomas, *J. R. As. Soc.* new. ser. I, 485. *Kathâsaritsâg.* XX, 24 et suiv. 55 et suiv.

[7] Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 278.

[8] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* 2me éd. p. 187 n. d'après l'*Asiat. Journal*, t. XV. — Comp. Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 278.

rôle offre des particularités bien remarquables et d'un aspect très-antique. Il est associé aussi au culte des Vishṇuites; la tulasî y tient, on le sait, une place importante[1]. Rien de plus ordinaire dans les légendes buddhiques que l'intervention des Vanadevatâs, des génies qui sont censés présider aux arbres dont ils font leur demeure. Mais une pareille croyance, par elle-même, n'explique rien, et ne fait que reculer le problème. Ces divinités ne sont que l'expression du respect qu'on marquait à certains arbres et dont nous recherchons les origines; elles représentent la dernière modification populaire d'idées dont il nous faut reconnaître la première forme.

La solution est toute trouvée dès que l'on se place sur un terrain vraiment solide et scientifique, en suivant la filiation des faits et en s'attachant aux résultats de la méthode comparative.

On peut voir dans tel conte du Kathâsaritsâgara[2] qu'un lien clairement exprimé rattachait l'adoration de l'arbre à la conception du Kalpadruma, l'arbre qui remplit tous les vœux, l'arbre paradisiaque[3]. Il est évident qu'il ne faut pas séparer l'explication du culte de l'interprétation des légendes, sur lesquelles, en dernière analyse, il repose toujours. Je puis à cet égard me référer aux exemples

[1] Ward, ouvr. cité, 203 et suiv. Cf. aussi Fergusson, p. 130 n.
[2] *Kathâsaritsâg.* XXII, 17 et suiv.
[3] Comp. l'invocation au Kalpadruma, *Râjataraṅg.* I, 1.

précédemment cités[1]; empruntés, soit à la légende buddhique, soit aux traditions brâhmaniques, ils nous ont tous uniformément laissé reconnaître dans l'arbre un des symboles du nuage fécondant, dans l'arbre qui remplit tous les vœux un synonyme de la vache Kâmadhenu. La même signification se pourrait vérifier dans un nombre de cas presque indéfini; elle ne saurait être plus évidente que dans les rites qui terminent la fête Navarâtrî en l'honneur de Çiva[2] : les flèches que le dieu lance contre l'arbre sacré, les détonations bruyantes qui accompagnent cette cérémonie symbolisent assez clairement les traits et le fracas de la foudre qui signalent le triomphe du dieu sur l'arbre atmosphérique. On se souvient de la grande forêt Himâlayenne que connaît la cosmogonie buddhique. Elle atteint une hauteur de cinq cents yojanas et englobe toutes les montagnes mythiques, le Gandhamâdana, le Kailâsa, le Citrakûṭa. Il s'y trouve sept grands lacs où les Buddhas viennent se rafraîchir dans des bains tout ornés de pierres précieuses merveilleusement brillantes. A côté de la grotte de gemmes, l'arbre Mañjûshaka, haut d'un yojana, produit toutes les fleurs aquatiques et terrestres; spontanément il se couvre d'une poudre éblouissante de pierreries et s'humecte de l'eau de l'Anavatapta; sous son ombre les Pratyekabuddhas se livrent à l'exercice des dhyânas. Dans cette forêt croît aussi le grand Jambû,

[1] Ci-dessus, au chap. III.
[2] Ap. Fergusson, cité plus haut.

qui s'élève à cent yojanas; il couvre une étendue de trois cents yojanas, et projette quatre branches[1], d'où de grandes rivières s'écoulent continuellement. Il porte, durant tout le kalpa de la rénovation, un fruit immortel semblable à l'or, grand comme le vase appelé Maha-Kala; ce fruit tombe dans les rivières et ses pepins produisent des grains d'or qui sont entraînés à la mer et que l'on retrouve parfois sur ses rivages. Cet or est d'une incalculable valeur; il n'a point dans le monde son pareil[2]. Cette description, dont je ne cite que les traits principaux, n'est assurément pas, il est superflu d'en avertir, d'invention buddhique. Non-seulement elle garde une transparence extrême, elle peut prouver aux plus sceptiques que l'arbre de Bodhi ne se doit pas séparer de l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes[3]; elle témoigne clairement que les Indiens n'ont eu besoin d'aucune influence ni touranienne, ni sémitique, ni babylonienne, ni aborigène, pour donner à l'arbre une place d'honneur dans leurs imaginations cosmologiques et religieuses, et par conséquent dans leur respect. Rien ne manque ici, — ni les dimensions colossales, ni l'ambroisie qui jaillit comme le suc des branches, ni le

[1] Je remarque en passant que cette conception peut expliquer la forme spéciale que prend le type de l'arbre dans certains cas.

[2] Hardy, *Man. of Budh.* p. 15-19.

[3] Il y a une exactitude plus profonde qu'on ne pourrait penser d'abord dans la façon de parler de l'inscription birmane, citée ap. Cunningham, *Arch. Surv.* III, 103, qui appelle «kalpavṛiksha» l'arbre de Buddha-Gayâ.

soleil qui s'y cache, et du même coup se trouve caché dans les eaux, ni les fleurs, les pierres précieuses, les pepins dorés qui sillonnent l'Océan céleste, — rien ne manque de ce qui peut rendre saisissante et, si j'ose le dire, tangible la parenté avec l'arbre mythologique des Scandinaves ou des Grecs.

La légende des dix Pracetas présente l'arbre mythologique sous un aspect différent[1]. Les dix fils de Prâcînabarhis sont enfermés dans l'Océan; le monde entier est envahi par les arbres qui couvrent la terre et font disparaître les hommes; « le ciel est fermé par les forêts » (II, p. 1). A cette vue, les sages, sortant de leur retraite, s'irritent, vomissent la flamme avec la tempête et dispersent les arbres déracinés ou consumés. Apaisés ensuite par l'intervention de Soma, ils s'unissent, pour repeupler la terre, avec Mârishâ, la fille de l'Apsaras, née de la moiteur déposée par la nymphe sur le feuillage des arbres. Pracetas est un nom d'Agni; les dix Pracetas ne sont, comme le marque assez clairement le nom de leur père, qu'une multiplication accidentelle de ce personnage unique. Ceci donne la clef du récit : le monde est envahi par les ténèbres, l'atmosphère obscurcie par la forêt nuageuse; le feu jaillit de la mer céleste; il brûle, il renverse les arbres gigantesques, et, uni avec la nymphe, la femme du nuage, les Âpas, il répand la vie et la fécondité.

[1] *Vishṇu Pur.* l. I, ch. XIV et XV.

Tout à l'heure l'arbre se montrait à nous dans la splendeur et dans la majesté de sa fonction cosmologique; nous le retrouvons ici opposé au dieu lumineux et maltraité par lui. Il y paraît comme le lieu de la génération, la source de fécondité[1], un autre trait décisif de sa physionomie légendaire. Les deux cas pris ensemble (et c'est là leur intérêt, la raison pour laquelle je les cite entre tant d'exemples) représentent le développement indépendant des mêmes éléments qui se retrouvent dans les mythologies congénères et que nous avons vus mis en œuvre dans la légende de Çâkya.

Le Docteur naît, triomphe et meurt sous un arbre; c'est aussi sous un arbre qu'il doit opérer son grand miracle. Cet arbre est de tous points merveilleux : il sort spontanément d'un noyau de kadamba déposé dans le sol; en un moment la terre se fend, une pousse paraît, et le géant se dresse ombrageant une circonférence de trois cents coudées. Les fruits qu'il porte troublent l'esprit des adversaires du Buddha contre lesquels les Devas déchaînent toutes les fureurs de la tempête[2]. Les traits les plus significatifs persistent jusque dans le conte.

[1] Comp. les mythes bien connus sur l'origine de l'homme tirée de l'arbre. Voy. aussi la légende Jaina, d'après laquelle les premiers hommes se nourrissent des fruits des kalpavṛikshas, *Asiatic Researches*, IX, 257-258. Comp. le mythe scandinave où le genre humain renouvelé se nourrit de «rosée,» Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 139.

[2] Hardy. *Manual*, 295 et suiv. M. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. LVIII, croit reconnaître cet épisode dans un relief

Un caractère est commun à tous ces arbres : leurs dimensions colossales, leurs fruits d'or, leur solidité inébranlable les rapportent, d'une façon générale, au type du Kalpavṛiksha[1], sous les formes changeantes qu'il affecte tour à tour dans la peinture des régions supra-terrestres. Ce n'est là qu'une des faces de l'arbre mythologique. A côté du Bodhidruma, nous avons trouvé le kuça, le kushṭha à côté de l'açvattha de Yama, le haoma à côté de l'arbre des Parsis. Les proportions diffèrent, la signification est essentiellement identique. Arbre à l'ambroisie ou herbe à l'ambroisie, açvattha ou soma, au fond c'est tout un. La forme la plus réduite est pourtant plus près des origines; c'est à la plante qui donne le suc sacré, à la branche, symbole de l'éclair, ravie par l'oiseau céleste, que se rattache l'importance la plus ancienne de l'arbre, dans le culte et dans la superstition[2]. On sait quel rôle jouent dans l'Atharva Veda, par exemple, à titre d'amulettes et comme spécifiques magiques contre divers maux, diverses branches d'arbre. Jusque dans le moderne hindouisme, le culte de la tulasî consacrée à Vishṇu[3] n'a point

d'Amravati. La fig. 2 de la même planche représente l'arbre en relation particulière avec les mains et les pieds sacrés, ce qui en soi est aisément explicable; par malheur, le sujet de ce relief est pour moi tout à fait obscur.

[1] Sur ses dimensions colossales comp., par exemple, *Kathâsaritsâg.* loc. laud.

[2] Le rôle mythologique de la vache offre un exemple tout à fait parallèle, par exemple dans la vache créatrice Audhumla de l'Edda.

[3] Ward, *Mythology... of the Hindoos*, III, 202 et suiv. De là l'asso-

d'autre origine : les feuilles en guérissent toutes sortes de maladies et chassent le venin des serpents; le vase suspendu pendant le mois Vaiçâkha au-dessus de la plante, et d'où l'eau s'écoule goutte à goutte, figure encore aux yeux sa parenté avec l'amṛita du nuage [1]. L'importance religieuse des arbres pour l'imagination populaire est fondée sur l'influence bienfaisante ou maligne que plusieurs de ces arbres sont supposés exercer, dans certaines conditions, sur la destinée des hommes [2]. Elle repose donc exactement sur les mêmes croyances superstitieuses qui ont leur source commune dans des fictions indo-européennes, et qui se manifestent, se reproduisent et se développent, toujours avec le même caractère, dans les mythes et les pratiques de la Grèce, de Rome ou des pays germaniques [3]. La cause du res-

ciation étroite de l'eau et du bois sacrés dans tous les rites, anciens et modernes, de l'Inde.

[1] Le durvâ, qui a dans le culte Vishṇuite un rôle analogue, est dit : « amṛitanâmâ, » ap. Pratâpacandra Ghosha, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1870, p. 225.

[2] Voy. les indications intéressantes de Pratâpacandra Ghosha, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, 1870, p. 220 et suiv.

[3] Il suffit de renvoyer d'une façon générale au livre de M. Kuhn, dont les démonstrations ont fait depuis leur chemin dans la science. Je sens fort bien que ces détails, quoique rapides, sont superflus pour le lecteur initié aux éléments de la mythologie comparative. L'application spéciale que j'avais à en faire m'autorisait à les rappeler. Il faut bien ajouter que les travaux relatifs à l'étude de ce sujet dans l'Inde trahissent une ignorance ou une méconnaissance si absolue des résultats acquis, qu'il n'est pas inutile d'en signaler ici l'existence. Il est évident qu'on ne saurait les ébranler en invoquant la diffusion d'idées ou de pratiques analogues en

pect directement témoigné soit à l'arbre, soit à la plante, réside dans son identification avec le dieu lui-même; on la trouve en Grèce[1], on la retrouve dans l'Inde[2]. Cette conception a pu avoir sur la légende buddhique quelque part d'influence; elle aiderait à comprendre l'étroite solidarité de l'arbre et du Bodhisattva dans la lutte suprême qui décide de sa mission, dans la légende de sa naissance qui le fait réellement sortir de l'arbre; elle se manifeste dans cette connexité nécessaire entre l'arbre et le Buddha[3] qui a fait attribuer à chacun des saints imaginaires modelés sur Çâkyamuni la propriété spéciale d'un arbre qui lui sert en quelque manière de signe distinctif et d'emblème.

Les représentations du «culte de l'arbre» ne paraissent offrir d'autre trait remarquable que la

dehors du cercle indo-européen. Outre qu'elles peuvent dans plusieurs cas avoir une origine tout à fait indépendante, il est certain que là où la parenté intime des légendes ou des croyances interdit une pareille hypothèse, c'est toujours dans le symbolisme âryen que l'on en trouve la clef. J'ajoute que le même fait se reproduit dans presque tous les cas où les mythologies âryennes et sémitiques se rapprochent et se pénètrent. Ce n'est pas le lieu d'en rechercher les raisons dernières. Il suffit de constater qu'il n'y a là aucun prétexte à se départir de l'enchaînement, de la filiation sévère sans laquelle il n'est point, à l'heure présente, de comparaison sérieuse et scientifique.

[1] Kuhn, 243 et suiv.

[2] Sur le durvâ, considéré comme l'incarnation même de Vishnu, voy. le texte cité par Pratâpacandra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 225.

[3] On a vu que Mâra, dans sa lutte contre le Buddha, tourne son effort contre l'arbre autant ou plus que contre le Saint.

multiplicité des essences[1]. Ni la variété des arbres associés aux Buddhas antérieurs, ni la variété des arbres associés à divers événements de la vie de Çâkya n'explique, je pense, suffisamment ce fait. Les Buddhas mythologiques ne paraissent guère tenir de place dans les sculptures dont il s'agit, et je ne vois ni dans les textes ni dans les monuments[2] aucune trace d'un arrangement hiératique et conventionnel des arbres mêlés à la légende de Çâkyamuni; il se laisserait sûrement découvrir, s'ils étaient collectivement devenus l'objet d'une vénération qui est marquée tour à tour à chacun en particulier. C'est une preuve de plus que l'arbre, dans le culte buddhique, ne figure pas seulement à titre commémoratif, qu'il doit en partie la place qu'il y tient à un respect populaire, indépendant en un sens de son rôle dans la légende du Buddha. On sait pourquoi je dis : en un sens; on vient de voir que ce « culte » de l'arbre, constaté dans l'Inde en dehors du buddhisme comme chez les buddhistes, dérive d'une importance naturaliste et mythologique exactement semblable à celle qui se continue et se renouvelle dans l'arbre de la légende buddhique, tel que nous l'ont fait entendre les précédentes analyses. Ainsi, dans quelque mesure que l'on admette ici

[1] On aura occasion de revenir plus bas sur l'emploi de l'enceinte sacrée (*rail*) autour de l'arbre.

[2] La double liste de sept arbres, dressée par M. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. V, 176, est, après tout, une construction personnelle et arbitraire dont rien ne démontre la réelle existence ni l'autorité.

l'indépendance réciproque des traditions et des pratiques, un point est acquis : dans les unes et dans les autres, le rôle de l'arbre découle d'une même source; les deux séries de faits, même suivies séparément, nous permettent également d'y remonter. Cette source est tout âryenne et même indo-européenne.

Comme l'arbre, la roue s'est précédemment rencontrée plusieurs fois sur notre chemin; il ne nous reste guère qu'à faire application des faits déjà signalés. Ici encore, c'est de la légende, c'est des textes qu'il faut partir pour entendre les monuments. A quelques conjectures que l'on ait eu recours, personne n'a prétendu isoler l'explication de la roue ou du disque si profusément répandu dans les sculptures, de l'expression consacrée du « Cakrapravartana. » Mais cette expression a été elle-même l'objet d'interprétations fort diverses. « Dharmacakraṃ pravartayituṃ, » mettre en mouvement la roue (ou le disque) de la loi, cette figure singulière ne sert pas à marquer une prédication quelconque de la loi; appliquée par exception à d'autres circonstances [1], elle est essentiellement réservée à la première manifestation de la doctrine telle que le Buddha la promulgue à Bénarès, dans le jardin des gazelles, à ses cinq premiers disciples [2]. Cette prédication apparaît dans les Vies du Buddha comme le type même et le raccourci de tout son apostolat, et l'on doit

[1] Voy. *Lotus de la bonne Loi*, p. 2, etc.
[2] Cf. Childers, *Pâli Dict.* sub verb. *dhammacakkaṃ*.

considérer la formule qui la désigne comme l'expression la plus générale et la plus haute de l'enseignement, de la révélation du dogme nouveau. Turnour, ainsi que Burnouf l'a fait observer[1], s'éloignant d'une littéralité inintelligible, rendait ordinairement cette locution par : « proclamer la souveraine suprématie de la loi. » On nous avertit expressément[2] que le Buddha seul « fait tourner la roue, » que personne après lui, ni dieu, ni démon, ni çramaṇa, ni brâhmane, n'a pu faire tourner. Il s'agit donc d'un attribut personnel au Buddha, fondé dans sa nature même et dans ses caractères individuels. Précisément l'une des épithètes les plus remarquables du Cakra[3], *avaivartya*, la roue « incapable de retourner en arrière, » est plus ordinairement appliquée à la personne des Buddhas. Ce fait doit nous mettre en défiance contre toute interprétation qui ne verrait dans cette expression qu'une métaphore plus ou moins vulgaire, sans lien direct et nécessaire avec le caractère propre du Buddha[4].

Abel Rémusat[5] se l'expliquait « par l'emploi des roues à prières. » Personne ne doute plus qu'une

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 387.

[2] *Lotus*, p. 109; *Lal. Vist.* 119, 7.

[3] *Lotus*, p. 300.

[4] On remarquera comme confirmant ces inductions l'épithète « cakrabala » (par exemple *Lal. Vist.* 273, ult.); elle désigne le Buddha comme « ayant la force de la roue » (?). Comp. ce qui a été dit au premier chapitre de la confusion de Cakra et du Cakravartin.

[5] *Foe-koue-ki*, p. 28, contredit déjà par Burnouf, *Introduction*, p. 82 n.

pareille dérivation ne renverse la relation véritable des deux termes[1]. Suivant Burnouf[2], « dharmacakra » signifie « le cercle sur lequel s'étend la loi, et, par suite, sa suprématie incontestée, comme balacakra est le cercle sur lequel s'étend l'armée et par suite son empire. » On ne voit guère comme il faudrait dans cette hypothèse comprendre « pravartayituṁ : » « faire tourner, mettre en mouvement le domaine de la loi[3], » ne donne pas un sens satisfaisant[4]. Ailleurs[5], Burnouf juge que « l'idée de repré-

[1] Bien qu'on ait cru pouvoir constater la présence de ces *roues à prières* sur les monnaies des rois Turushka.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.* II, 829, 830; *Lotus*, p. 387, 388.

[3] On rencontre, il est vrai, des locutions comme : « dharmaṁ pravartayituṁ. » *Mahâbhâr.* XII, 12745, etc.; « sarvadharmapravartaka, » *ibid.* 12751; « caturvedapravartaka, » *Nâr. Pañcar.* IV, 3, 57; le schol. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, I, 119, n. : « dharmapravartanâdhikṛitâḥ, » etc.; où *pra-vṛit* est employé dans un sens différent de sa valeur étymologique. Mais un pareil usage du mot ne peut qu'être dérivé de la locution plus complète et plus ancienne où figure *cakra*. Pour d'autres cas (cf. les exemples du *Petersb. Wört.* VI, col. 773) où il ne paraît pas qu'il faille admettre une filiation de ce genre, le sens de « mettre en circulation, en usage » se dérive aisément de la valeur littérale du verbe. Mais il serait évidemment contraire à toute vraisemblance d'admettre que *pravṛit* ait été intimement rapproché de *cakra* en dehors de toute allusion à son sens étymologique.

[4] M. Childers, *Pâli Dict.* s. v. dhammacakkaṁ, cite une phrase de Buddhaghosha où *âṇâcakkaṁ* est opposé à *dhammacakkaṁ*, c'est-à-dire le « domaine temporel » au « domaine spirituel. » Il paraît de toute évidence que cette application de *cakra* est secondaire, fondée sur un usage antérieur très-différent, mais prêtant à de fausses analyses. — *Cakkaṁ* n'en est-il pas arrivé à signifier, employé absolument, « bonheur, heureuse fortune ? » (Cf. Childers, s. v.)

[5] *Op. cit.* p. 300. Cf. *Introduction*, p. 82 n.

senter l'empire illimité de la loi par l'expression de faire tourner la roue de la loi est un de ces emprunts faits à l'art militaire des Indiens qui sont très-fréquents dans la langue des buddhistes. » Si tel était le sens originel de cette locution, c'est non pas le verbe *pra-vṛit*, mais *pra-kship* qu'on devrait, ce semble, y rencontrer[1]. Pour M. Cunningham[2] « la révolution de la roue symbolisait le passage de l'âme à travers le cercle des diverses formes d'existence ; » on ne nous dit pas le moyen d'accorder avec les idées buddhiques une expression suivant laquelle le Docteur irait directement contre sa mission, qui est, non de « mettre en mouvement, » mais « d'arrêter » pour chacun, par le nirvâṇa, le cercle des transmigrations et des renaissances[3]. La seule comparaison des expressions brâhmaniques correspondantes interdirait une hypothèse qui les rend tout à fait inintelligibles[4]. La même objection

[1] Cf. par exemple *Hariv.* v. 9325.

[2] *Bhilsa Topes*, 352. Cette interprétation a été renouvelée depuis par M. Feer, *Journ. asiat.* IVe série, XV, 437 et suiv.

[3] Ou au moins l'explication qu'en essaye M. Feer (p. 438, 439) paraît d'une inquiétante subtilité. Dans un fragment de l'*Avad. Çat.* traduit par Burnouf, *Introduction*, p. 43 n., la « roue de la transmigration » est décrite « portant cinq marques, à la fois mobile et immobile. »

[4] Les locutions comme dharmacakraṁ pravartayituṁ, dans une acception purement profane (*Petersb. Wört.* s. v. dharmacakra), ou râjacakraṁ pravartayituṁ (par exemple *Mahâbhâr.* XIII, 4262), sont évidemment empruntées au même ordre d'idées ou de légendes que dans leur application particulière au buddhisme. Il en est de même de l'emploi de *cakra* dans les cas assez rares où ce mot paraît passé à un sens abstrait, par exemple *Mahâbhâr.* I,

s'adresse au sentiment de M. Beal[1] qui, dans le terme en question, voit une image « marquant la continuité et l'identité de la loi[2]. » Essayons de serrer de plus près et la forme même de l'expression et les idées qui s'y rattachent.

Il est certain que « dharma » n'est pas absolument essentiel dans cette locution; nous rencontrons parallèlement l'expression « râjacakram̃ pravartayitum̃; » « dharma » sert seulement à déterminer plus exactement une expression qui, par elle-même, a un certain sens, complet et défini. Il ne faut en aucun cas comparer ici des composés comme « ṛitucakra, » le cycle des saisons, ou « sam̃sṛiticakra, » le cercle de la transmigration, « kàlacakra, » la révolution du temps, etc. Ce sont simplement les mots « cakram̃ pravartayitum̃, » c'est le terme « cakrapravartana »

6209: paracakrât... na bhayam̃; en effet, dans la plupart des cas, comme *Mahâbhâr.* I, 3118, cité par le *Petersb. Wört.*, les origines symboliques et légendaires du terme sont encore bien sensibles. Le zend *cakhra* a paru à quelques-uns employé dans un sens analogue, *Farv. Yesht*, 89; mais le passage est beaucoup trop incertain et obscur pour permettre un jugement précis. On peut comparer le commentaire de Spiegel, II, 611 et suiv.

[1] *Buddhist Pilgrims*, p. 88 n.

[2] Il n'y a pas lieu d'insister sur diverses autres tentatives qui rentrent plus ou moins dans les systèmes précédents. Par exemple, M. Eitel (*Handb. of Chin. Buddh.* s. v. dharmatchakra) observe que le buddhisme est « a system of wheels within wheels, » et que « l'idée de cercles de transmigration sans terme pénètre sa cosmologie aussi bien que son anthropologie. » Suivant M. Alabaster (*The Wheel of the Law*, p. 388), l'emploi pratique et réel, dans les écoles, de roues destinées à rendre sensible l'enchaînement indéfini des choses, malaisé à exposer sans figure, aurait inspiré l'expression qui nous occupe.

qu'il s'agit d'analyser et d'expliquer. Plusieurs passages fournissent de cette observation un commentaire expressif : *dharma* y est disjoint de *cakra;* le Buddha seul « fait tourner la roue légalement » (saha dharmeṇa)[1], et le Cakravartin lui-même qui, théoriquement au moins, n'est pas en possession du « dharmacakra, » fait tourner son disque « dharmeṇa[2]. » A ne juger que sur de semblables indications, on serait tenté de penser que, dans un composé comme « dharmacakrapravartana, » le premier membre est *dharma* qui détermine tout le reste du mot réuni en un composé unique, de telle façon que le sens primitif de l'expression serait : la mise en mouvement légale, régulière du disque. Quoi qu'il en puisse être, l'expression « cakram̃ pravartayitum̃ » forme la partie fondamentale et vraiment significative dans notre formule. Tout nous interdit de séparer son emploi dans la légende du Buddha de son application, précédemment examinée, au Cakravartin. Dans la roue du Cakravartin nous avons sans peine reconnu le disque de Vishṇu et les images empruntées à la roue solaire; la roue du Buddha n'a point à l'origine d'autre sens; c'est en sa qualité de véritable Cakravartin que le Buddha la met en mouvement[3]. Les circonstances dans lesquelles se pro-

[1] *Lal. Vist.* 119, 9, etc. *Lotus*, p. 109.

[2] Voy. au chap. 1, p. 136.

[3] Indra, comme restituteur de la lumière, est loué d'avoir « protégé le chemin de la roue, » prâvac cakrasya vartanim̃, *Ṛig Ved.* VIII, 52, 8.

duit à Bénarès le Cakrapravartana, le caractère tout lumineux de la description qui en est faite[1], n'ont rien qui ne s'accorde parfaitement avec ce point de départ.

Parmi les épithètes que reçoit le Dharmacakra, des qualifications comme « la grande roue[2], » la roue « excellente, qui n'a pas de supérieure[3], » sont peu significatives. J'en ai signalé plus haut, d'après Burnouf[4], une autre plus curieuse : *avaivartya*, qui ne peut retourner en arrière, s'applique fort bien, à coup sûr, au disque solaire toujours entraîné en avant dans une course que rien n'arrête ni ne trouble. Au milieu d'une description du Lalita Vistara[5], très-pénétrée de mysticisme, plusieurs traits se rencontrent qui n'ont vraiment de sens que par un souvenir persistant de cette valeur première. « Parce qu'elle est égale au ciel, elle *pénètre partout;* » elle est « la roue qu'on ne prend pas, qu'on ne jette pas, » la « roue sans seconde, sans lien qui l'arrête, » « dépassant tout calcul, incalculable, » « non immobile, pénétrant l'appui [où elle repose] sans le briser, calme. . . réalité de la nature elle-même, » « subjuguant les démons. » — La roue de la loi est « faite de l'or des fleuves du Jambu, ornée de toutes les choses précieuses . . . ., composée de mille rais,

[1] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, 384 et suiv. 390 et suiv.

[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 109.

[3] Anuttaram, *Lal. Vist.* 119, 7, etc.

[4] *Lotus*, p. 300.

[5] *Rgya tcher rol pa*, trad. p. 390, 399 et suiv.

lançant mille rayons ». Elle est « présentée au Buddha, pour être tournée par les Bodhisattvas et par les dieux. » Elle « a trois tours » (? trivṛit)[1]. Ce trait et plusieurs de ceux qui précèdent se retrouvent justement dans un hymne védique qui, parlant du disque solaire, déclare que « les Sept attellent le char à la roue unique; un coursier unique au septuple nom meut la roue au triple moyeu, la roue immortelle, que rien n'arrête, sur laquelle reposent tous les êtres[2]. » Si les épithètes « ajara, anarva » (Yâska[3] explique la seconde par « apratyṛita ») rappellent l'épithète « avaivartya » de la roue buddhique, « trinâbhi » correspond à « trivṛit. » Cette coïncidence est d'autant plus instructive que l'anukramaṇî, citée par Sâyaṇa[4], montre par son commentaire de ce passage comment les notions naturalistes de ce genre purent être transportées dans le domaine moral et spéculatif[5]. Et en effet la Nṛisiṁha upanishad, par exemple, offre un cas de l'emploi magique ou mys-

[1] *Lotus*, p. 109, qui ajoute : « et a douze parties constituantes. » Il est en effet probable que l'invention des douze nidânas, l'« évolution duodécimale » (Feer), a été inspirée par le rapprochement des *quatre* vérités et des « *trois* tours » de la roue. *Atharva V.* IV, 35, 4, l'année (saṁvatsara) est dite *dvâdaçâra*, « qui a douze rais. » Cela rappelle la « roue (solaire) à douze rais » que « font tourner » six jeunes hommes dans l'étoffe (nuageuse) que tissent les femmes du Nâgaloka, *Mahâbhâr.* I, 806.

[2] *Ṛig V.* I, 164, 2.

[3] *Nirukta*, IV, 27.

[4] Éd. M. Müller, II, p. 252.

[5] Îdṛiçasya (yatremâ, etc.) kâlasya kâraṇabhûtaparameçvarajñânena mokshasadbhâvât jñânamokshâksharapraçaṁsâ ca.

tique du disque[1]. La Çvetâçvatara upanishad[2] célèbre l'âme suprême sous la figure du « disque de Brahmâ, » « ekanemim̃ trivṛitam̃, etc.[3]; » et il a bien son origine dans le disque solaire, car « dans ce disque évolue le Ham̃sa, » l'oiseau solaire, image et expression du Purusha suprême[4]. Mais la roue solaire, qui n'est dans ce cas que d'un emploi métaphorique et exceptionnel, a et devait avoir chez les buddhistes une place constante et organique, elle est le symbole propre et essentiel du Buddha, Purusha et Cakravartin.

Parmi les faits archéologiques[5], le plus frappant est la profusion avec laquelle les images du Cakra sont reproduites sur les monuments buddhiques. La roue du Cakravartin y affecte, du reste, la même forme qui est souvent donnée à la roue représentée comme un objet de vénération et de culte[6]. Le

[1] *Ind. Studien*, IX, 109 et suiv.

[2] *Çvetâçvat. Upan.* I, 4 et suiv.

[3] Brahmacakkam̃ est employé quelquefois par les buddhistes comme synonyme de dhammacakkam̃, ainsi qu'il ressort de l'exemple cité par M. Childers, s. v. brahmâ. Les mêmes caractères mystiques se trouvent souvent attribués au cakra de Vishṇu (voy. par exemple *Bhâgav. Pur.* IX, 5 init.) dont le prototype n'est pas douteux et auquel notre dharmacakra est primitivement tout à fait identique. Cela n'empêche pas que ce disque Sudarçana ne passe en même temps pour l'arme du dieu, ou plus généralement pour une « arme divine; » le *Râmây.* (éd. Gorresio, I, 57, 9) associe à ce titre le dharmacakra, le vishṇucakra et le kâlacakra.

[4] Voy. au chap. II.

[5] Le *Mahâv.* p. 182, appelle positivement *dharmacakras* les roues figurées sur le Mahâstûpa.

[6] Cf. par exemple, Fergusson, pl. XCI, 3, et XCII, 1.

général Cunningham[1] a observé que ces représentations sont identiques à la roue symbolique de Sûrya. Le même savant a noté de plus que le Mahâvaṃsa, racontant comment le roi Saṃghatissa plaça quatre pierres de grand prix au centre des quatre «soleils» (suriyânaṃ) du Mahâstûpa, emploie évidemment «sûrya» comme synonyme de cakra[2].

J'ai eu précisément l'occasion d'insister sur une application particulière de la roue, en rappelant la description des pieds du Purusha-Buddha[3]. Comme dans beaucoup d'autres cas, les monuments figurés reflètent en la multipliant, en la modifiant, la donnée des monuments écrits. Le Çrîpâda (Phrabât) apparaît dans les reliefs des stûpas, à Ceylan, en Indo-Chine, non pas seulement comme la reproduction d'une particularité physique du Buddha, mais comme un objet de la vénération populaire, soit qu'il passe pour une trace authentique de la présence passée de Çâkya en certains lieux, soit

[1] *Bhilsa Topes*, 353.

[2] *Mahâv.* p. 229, v. 4-5. On remarquera, dans une application fort différente, des rapprochements comme *Dipavaṃsa*, I, 31 : «Dhammacakkaṃ pavattento, *pakâsento* dhammam uttamaṃ....» On pourrait penser que l'«œil de la loi» est une expression empruntée aussi à l'«œil» solaire; mais je n'ai garde de vouloir trop prouver. Les métaphores employées pour marquer la prédication buddhique sont trop multiples, trop variées; il est impossible de leur attribuer à toutes, en l'absence de données plus générales auxquelles on les puisse rattacher (comme c'est le cas pour le cakra), une valeur également significative.

[3] Chap. II, p. 278 et suiv.

qu'on le prodigue arbitrairement comme un symbole religieux du Docteur. On a vu quel droit particulier avait cet emblème à un pareil emploi, on a vu que la roue est la marque primitive et la plus essentielle des pieds sacrés; son rôle dans ce cas spécial concorde parfaitement avec la signification et l'origine que revendiquent pour elle les autres faits que l'on vient de passer en revue. En revanche, la présence nécessaire, régulière, de la roue sur le pied sacré précise l'importance de ce dernier symbole. Par tous pays l'illusion populaire, aidée, dans certains cas, par des supercheries dont le souvenir s'est perdu, s'est plu à retrouver empreinte dans le roc, en des lieux spécialement révérés, la trace des pas d'un héros épique ou religieux. Il y a loin de ces contes sporadiques, exceptionnels, aux faits que révèlent soit les écrits soit les images buddhiques; l'union indissoluble des pieds et du disque, l'importance des « pas » solaires dans des mythes indiens très-antiques achèvent d'en marquer le caractère véritable[1]. Nous savons pourquoi les pieds du Buddha émettent des rayons qui pénètrent dans la terre et jusque dans les mondes placés au-dessous[2].

[1] La popularité de l'histoire des trois pas de Vishṇu rend bien compte de l'importance particulière du pied dans le culte du dieu. Voyez, par exemple, le temple de Vishṇupâda à Gayâ (Cunningham, *Archæolog. Survey*, III, 108). Point n'est besoin de rappeler la place d'honneur qu'occupent les pieds dans la plupart des invocations adressées à Vishṇu. Comparez encore le rôle des pieds comme instrument du triomphe du dieu sur l'Asura, dans la légende du Vâyupurâṇa ap. Montgomery Martin, *Hist. and Antiq.* etc. I, 51 et suiv.

[2] Hardy, *Man. of Budh.* p. 296.

Le Râjataranginî raconte[1] comment un jour Mihirakula s'enflamme de colère en voyant sur le sein de la reine la marque de deux pieds d'or; elle avait revêtu un corsage fait d'une étoffe singhalaise; le roi apprend que c'est la coutume à Ceylan de marquer ce tissu de l'empreinte des pieds du « roi des hommes, » c'est-à-dire « du Buddha » (et non simplement « du roi, » comme traduit Troyer); il dirige aussitôt une expédition contre l'île lointaine. En fin de compte (v. 299),

> Sa tatrânyam̃ nṛipam̃ dattvâ tîvraçaktir apâharat
> Paṭam̃ yamushadevâkhyam̃ mârtaṇḍapratimâṅkitam̃,

c'est-à-dire qu'il imposa au pays un nouveau prince, et « emporta l'étoffe appelée yamushadeva, marquée de l'image du soleil. » Il n'est pas douteux que cette étoffe ne fût la même qui avait été employée dans l'habillement de la reine; pour l'auteur, comme pour nous, les « pieds du Buddha » étaient donc synonymes de « l'image » ou du « symbole du soleil[2]. » Il est du moins certain que ce signe des pieds

[1] *Râjatarang.* I, 294 et suiv.

[2] Cette traduction paraît sûrement préférable à celle de Wilson (*Asiat. Res.* XV, 28) : « il plaça un autre roi sur le trône, stipulant que les étoffes singhalaises appelées *yamushadeva* devraient à l'avenir porter son propre sceau, c'est-à-dire un soleil d'or, » et à la version assez voisine, bien que passablement embarrassée, de Troyer : « Ce conquérant. . . enleva l'étoffe, laquelle, appelée *ushadeva*, fut marquée de l'image du soleil. » Comp. une légende tout analogue racontée par Biruni (ap. Elliot, *Hist. of India*, II, p. 10 et suiv.) qui met expressément en « relation avec la légende de Bali » l'intention insultante attribuée à la présence des « pieds. »

sacrés, appliqué à certaines étoffes, a été dans l'origine autre chose qu'une marque de fabrique locale; c'est ce que démontre sa présence sur le voile dont les dieux environnent Mâyâ lors de sa délivrance, dans les reliefs d'Amravati[1]; on a vu d'ailleurs que les pieds sacrés avec la valeur symbolique que nous leur attribuons sont tout à fait en situation dans cette scène.

M. Fergusson[2] estime que les pieds sacrés, dans les représentations figurées, « symbolisent partout la présence matérielle du Buddha. » Mais les sculpteurs de Sanchi et d'Amravati savent fort bien, quand ils le veulent, représenter la personne du Buddha, sans recourir à un symbolisme obscur. Les cas où cette interprétation semble possible sont à coup sûr trop peu nombreux pour justifier une affirmation si positive. La plupart du temps les pieds sacrés ont un emploi purement hiératique, comme l'arbre ou la roue; ils sont l'objet de respects qu'ils partagent avec ces emblèmes; ce rôle décèle une importance religieuse qui ne peut avoir sa source dans un artifice des imagiers. Figurés seuls à plusieurs reprises[3], ils sont aussi, et plus souvent, associés à d'autres symboles. Ils forment partie intégrante d'une combinaison d'emblèmes, — pieds sacrés, trône (qui manque dans plusieurs cas), et colonne surmontée

[1] Fergusson, pl. XCI, f. 4.

[2] P. 189.

[3] Cf. par exemple, Fergusson, pl. XV, f. 1; pl. LXXXI, f. 3, abrités sous le parasol royal.

d'un triçûla, — qui revient fréquemment dans les sculptures d'Amravati[1]; d'autres fois, ils sont représentés seuls mais entourés dans les replis d'un nâga et abrités sous ses multiples chaperons. Je reviendrai tout à l'heure sur l'un et l'autre cas, et l'on pourra juger combien une pareille association est loin de contredire à l'origine et à la signification solaires que je leur attribue. Un autre rapprochement, non moins instructif, a frappé déjà M. Fergusson. « Dans tous les Dagobas (représentés à Amravati), dit-il, dans lesquels paraît le cheval, les pieds sacrés sont toujours l'objet le plus important après lui[2]. » Il ne faut pas sans doute exagérer cette connexité; les faits, trop peu nombreux, ne permettent pas de déterminer dans quelle mesure elle était sentie par les sculpteurs des stûpas. Un point est certain, c'est qu'à côté des pieds sacrés, à côté des autres symboles que nous avons énumérés déjà ou qu'il nous reste à examiner, le cheval, au témoignage de nos monuments, tient une place dans les respects du peuple buddhiste.

Je ne parle pas seulement des cas où il est abrité sous le parasol royal, sans que rien d'ailleurs indique qu'il participe à une vénération véritable[3]; mais dans plusieurs des stûpas représentés en miniature à Amravati, le cheval occupe avec le Buddha, et

[1] Cf. Fergusson, pl. LXVII, LXVIII, LXX (à deux reprises), LXXI, f. 1 et 2; LXXII, f. 2; LXXXIII, f. 2.

[2] Fergusson, p. 222.

[3] Fergusson, pl. V, VI et VII.

au-dessus de lui, un des deux médaillons qui en ornent la façade, la place d'honneur. C'est là la marque manifeste d'une certaine importance religieuse. D'autres représentations qui, les unes, semblent, suivant la remarque de M. Fergusson, se rapporter aux commencements d'un açvamedha[1], les autres associent le cheval aux ratnas autour du Cakravartin[2], montrent assez où nous devons chercher l'explication de ce fait. On a vu que le cheval du Cakravartin est essentiellement identique à l'Uccaiḥçravas de la légende brâhmanique, qu'un vers du Mahâbhârata nous montre adoré par tous les chœurs des dieux[3]. Dans l'histoire même de Çâkyamuni, il est représenté par Kaṇṭhaka. Peut-être est-ce Kaṇṭhaka lui-même que nous retrouvons dans ce fragment de relief d'Amravati[4] qui figure le cheval abrité sous le parasol, et porté, à ce qu'il semble, comme le coursier dans la légende, par des êtres surnaturels (cf. ci-devant, p. 420, 421). Aussi bien Kaṇṭhaka est-il, dans le récit de Buddhaghosha[5], entouré d'une sorte de culte, ou à tout le moins d'honneurs très-significatifs. Il est évident que nous ne devons pas séparer le cheval de nos monuments de ce coursier « capable de vaincre tous ses ennemis, logé dans une écurie magnifique, sous un parasol

[1] Fergusson, pl. XXXV, f. 1 et p. 235.
[2] Fergusson, pl. XCI, f. 3; XCV, f. 3, etc.
[3] *Mahâbhâr.* I, 1095.
[4] Fergusson, pl. LXXXII, f. 6.
[5] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838 p. 807.

orné de fleurs de jasmin, et éclairée par des lampes où brûle une huile parfumée. » Les Scythes ni les Touraniens[1] n'ont ici rien à voir; nous ne sommes point enveloppés dans des obscurités si mystérieuses; nous avons le pied sur un terrain suffisamment connu, sur un domaine commun à toutes les mythologies indo-européennes. Le cheval des sculptures est le cheval des légendes et du culte brâhmanique. Constitué, on l'a vu, d'éléments complexes, il doit sans doute, à l'état isolé et comme objet de vénération, être pris plus particulièrement dans son rôle solaire. C'est ce que confirme la présence sur nos monuments de représentations qui se rattachent à l'açvamedha.

On voit maintenant quel droit ces deux symboles du cheval et des pieds sacrés ont d'être rapprochés, confondus dans un égal respect : ce sont deux expressions d'une même idée, deux emblèmes d'un type commun. Ici encore, on me pardonnera d'insister sur ce point qui est la garantie nécessaire de nos interprétations et de notre méthode; nous conservons entre les témoignages écrits et les monuments

[1] Fergusson, p. 149, 221, 236. M. Edw. Thomas suppose également de pareilles influences « scythiques. » Suivant lui « there is an under-current of evidence that the Scythians had already introduced the leading idea of sunworship into India, prior to any aryan immigration, » et il dérive l'açvamedha védique de cette source. Je me contente de citer, entre plusieurs autres, cet exemple des singulières spéculations où un savant éminent se laisse entraîner quand il s'écarte des procédés rigoureux de la méthode philologique (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 57).

figurés cette connexion intime en dehors de laquelle tout est livré aux incertitudes de la fantaisie et des conjectures.

II.

Le serpent. — Le stûpa. — Le trident. — Symboles et ratnas.

Nous avons jusqu'ici, en fait de monuments figurés, considéré exclusivement les deux stûpas de Sanchi et d'Amravati. Il est une autre source d'information dont il convient de tenir compte, ce sont les monnaies. Leur témoignage demeure toujours, à vrai dire, moins explicite et plus obscur; il ne pouvait, je pense, pour les emblèmes précédents nous fournir aucune lumière nouvelle; il n'en est pas tout à fait de même pour les sujets où nous entrons.

On sait que les monnaies les plus anciennes de fabrication purement indienne portent en général les caractères d'une origine buddhique[1]. On les peut, pratiquement au moins, distinguer en trois catégories. La première est représentée surtout dans les importantes trouvailles faites jadis à Behat, dans le duâb de la Yamunâ et du Gange, un peu

[1] J'ai surtout en vue les monnaies véritables, de fabrication perfectionnée; quant aux petits lingots archaïques (sur lesquels voyez l'étude spéciale de M. Edw. Thomas, passée dans la nouvelle édition des *Numismata orientalia* de Marsden), on peut garder plus d'incertitude sur la portée exacte des symboles qui y sont figurés; je toucherai ce sujet par la suite.

au nord de Sahâranpur[1]; d'autres spécimens s'y sont venus ajouter du Kabul et du Penjâb. Je n'ai point à me préoccuper des interprétations très-diverses auxquelles elles ont donné lieu; qu'on les attribue avec M. E. Thomas[2] à un Krananda, frère d'Amogha, et l'un des représentants de la famille des Nandas, ou à un roi Amoghabhûta[3], contemporain de Kadphises, et fondateur d'une dynastie indienne dans le Duâb supérieur[4], deux points demeurent certains : c'est d'abord que ces médailles appartiennent à une famille de souverains buddhistes; elles sont, ainsi que le remarque M. Cunningham[5], littéralement couvertes de symboles buddhiques; c'est, en second lieu, qu'elles remontent à une antiquité très-respectable; de l'aveu de tous, elles sont antérieures à l'ère chrétienne, et pour le moins contemporaines des plus anciens restes de Sanchi et d'Amravati.

La seconde classe est celle des médailles trouvées à Jaunpur[6], Yamunâpura suivant M. Lassen, qui distribue les exemplaires de cette série entre deux dynasties successives. L'une et l'autre auraient régné au premier siècle de notre ère; mais la première seule

[1] Prinsep, *Essays*, I, 73 et suiv. pl. IV, f. 1 et suiv. pl. XIX pass. pl. XLIV, f. 2-10. Wilson, *Ariana ant.* p. 414.

[2] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 447 et suiv.

[3] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 819 et suiv. Cf. à ce sujet une note de M. M. Müller dans l'*Academy* du 21 novembre 1874, p. 571.

[4] Cf. Lassen, *ibid.* p. 940 et suiv.

[5] *Bhilsa Topes*, p. 354.

[6] Quelques exemplaires de cette série (*Râmadatasa*) se retrouvent parmi les trouvailles de Behat (Prinsep, *Essays*, pl. XX, f. 45-47).

aurait été composée de princes buddhiques; la seconde, revenue au brâhmanisme, aurait conservé par tradition les emblèmes usités précédemment, non sans les mélanger d'éléments brâhmaniques nouveaux [1]. Comme ces symboles brâhmaniques se réduisent à la figure au trident, si fréquente sur diverses monnaies indo-scythiques, l'hypothèse de M. Lassen me paraît extrêmement fragile; le colonel Sykes [2] avait raison, je pense, de tenir un pareil indice pour insuffisant. Il n'est aucunement prouvé que ce personnage représente nécessairement Çiva; je puis d'autre part renvoyer le lecteur à ce que j'aurai à dire plus bas de la présence du trident parmi les symboles révérés par les buddhistes. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que la plupart des symboles représentés sur cette série de médailles [3] appartiennent au buddhisme; ce fait nous permet

[1] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 946 et suiv.

[2] *Journ. Roy. As. Soc.* VI, 285 n.

[3] Il y faut sans doute rattacher aussi cette monnaie trouvée à Kanyâkubja, sur laquelle M. Lassen (Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1834, pl. XXV, 1; *Essays*, II, 2; Lassen, *Ind. Altherth.* II², 943 et suiv.) a édifié l'hypothèse d'une dynastie particulière qui aurait régné dans cette ville. Avec Prinsep (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1837, p. 463), il lit Vipradeva le nom qu'elle porte; si M. Edw. Thomas a raison d'y reconnaître «clairement» (Prinsep, *Essays*, loc. cit.) le nom de Vishṇudeva, elle se rattacherait naturellement, comme le remarque M. Lassen lui-même (p. 946), aux Devas et aux Dattas de Jaunpur, et ce rapprochement, beaucoup plus vraisemblable à coup sûr que celui qu'il a proposé avec quelques autres médailles trouvées à Canodge (p. 944), est confirmé par les caractères paléographiques. Si les emblèmes ne sont pas identiques des deux parts, il est certain du moins que cette médaille, elle aussi, a une origine buddhique.

de les classer parmi les monnaies buddhiques et leur donne dans notre sujet une suffisante autorité.

Il règne en apparence une telle confusion dans l'emploi des emblèmes religieux sur les plus anciennes monnaies indiennes de toutes provenances, qu'il paraît malaisé d'établir par des faits de cet ordre quelle religion professaient leurs auteurs. Heureusement il suffit, pour notre but particulier, de constater le caractère dominant des divers types. C'est ainsi que nous pouvons grouper dans une troisième catégorie deux autres séries. La première[1] appartiendrait, suivant M. Lassen[2], à des satrapes du Malwa, contemporains de Kadphises; M. Cunningham[3] la rattache au contraire à une suite de monnaies qu'il a décrites et qu'il attribue à des rois satrapes de Mathurâ et du Penjâb oriental[4]. Il revendique le caractère buddhique de ces monuments, qu'avait mis en doute M. Lassen (p. 813 note), et qui paraît en effet confirmé par la présence de la roue (Prinsep, *loc. cit.* f. 15), d'une forme du caducée sur laquelle nous allons revenir (f. 12, 13), de Çrî (f. 21, comp. ci-dessous), du stûpa (f. 22), pour ne signaler que ces indices. Si M. Lassen a raison de chercher dans le Mâlava le lieu d'origine de ces monnaies, elles seraient du même coup rapprochées d'un groupe de médailles très-grossières et

[1] Prinsep, *Essays*, pl. LXIV, f. 12 et suiv.

[2] *Ind. Alterth.* II², 811 et suiv.

[3] *Archæol. Surv.* III, 39 et suiv.

[4] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1854, p. 681, etc.

très-anciennes trouvées à Ujjayanî[1]; celles-ci à leur tour se comparent et s'associent naturellement par leurs caractères généraux à des exemplaires fort antiques découverts à Behat[2]. Les unes et les autres sont à coup sûr de provenance buddhique; les emblèmes dont elles sont frappées en font foi.

A ces monnaies, que j'appelle plus spécialement buddhiques, il faut ajouter une classe très-différente, représentée par de nombreux spécimens, qui réclame une place spéciale et assez bien définie; je veux parler des monnaies des rois Siṁhas du Surâshṭra. Les médailles dont nous venons de faire une énumération sommaire offrent une assez notable variété d'emblèmes dont la plupart s'accordent précisément avec ce que nous observons dans les reliefs des stûpas; celles-ci présentent une grande uniformité. Les revers en sont régulièrement marqués d'un même symbole. La partie principale en est une figure composée de trois demi-cercles disposés sous une forme triangulaire au-dessus d'une base horizontale ( ); on lui attribue généralement, depuis Prinsep, la signification du stûpa; pourtant sa ressemblance avec un symbole usité sur des monnaies mithraïques y a fait chercher aussi, et par Prinsep lui-même, la signification du feu adoré des Érâniens[3]. M. Lassen[4] considère que c'est ici la vraie

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI.

[2] Prinsep, *Essays*, I, pl. XX.

[3] Voy. Edw. Thomas, *Journ. Roy. As. Soc.* XII, p. 25.

[4] *Ind. Alterth.* II^{2}, 917.

valeur de ce symbole. Je pense au contraire qu'il n'a dans aucun cas cette signification [1], ni dans les monnaies de Pantaléon où il est associé au svastika qui est un emblème indien et non irânien [2], ni dans les monnaies des rois indo-scythes où se rencontre constamment un mélange assez confus de types hétérogènes, et où l'emploi de symboles buddhiques ne saurait surprendre, ni surtout dans les monnaies de la présente série. On peut voir, par la comparaison de certaines médailles postérieures, issues de ce type même [3], que, lorsqu'ils voulaient réellement représenter l'autel et le feu sacré, les graveurs indiens savaient trouver une forme plus distincte, comparable, celle-là, à ce que nous trou-

[1] Il importe peu que la pyramide soit ici composée de trois demi-cercles, au lieu de cinq dont elle est formée sur plusieurs médailles de notre première série buddhique; des exemplaires comme Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, f. 3 (Amoghabhûta ou Kraṇanda), XIX, f. 18 (monnaie de Jaunpur); *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI, f. 21, 27, 28, 31 (monnaies d'Ujjayanî) (cf. aussi Prinsep, *Essays*, pl. IV, f. 6) le prouvent clairement. M. Edw. Thomas (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 58) a dénié d'une façon générale la signification spécialement buddhique de ce symbole. « Il aurait été originairement inspiré par le tumulus normal. » M. Thomas n'apporte pas une seule preuve véritable à l'appui d'une vue que tous les monuments écrits ou figurés tendent également à repousser. Il est en revanche fort admissible que cette marque ait passé, avec une signification locale ou simplement par imitation traditionnelle, sur les monnaies de souverains qu'elle n'autorise point à considérer, sans plus, comme des sectateurs de Çâkya. En ce qui concerne les rois Siṁhas, cf. plus bas.

[2] Masson, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1834, p. 166.

[3] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1835, pl. XLIX, f. 13-15. Cf. *Ariana ant.* pl. XXV, fig. 28, 29.

vons sur les monnaies sassanides[1]. L'emploi de cette figure sur des monnaies certainement buddhiques ne permet pas de douter qu'elle n'ait servi à rappeler le stûpa; il n'existe dans le cas particulier aucune raison d'y voir une sorte de doublet archéologique. On a interprété en faveur du caractère érânien de ces monnaies la présence de deux autres emblèmes : le croissant et un cercle de six points groupés autour d'un point central plus gros où l'on reconnaît une représentation des cinq planètes complétées par le soleil et la lune[2]. Quelles que soient la valeur véritable et l'origine première de ces images, deux faits sont

[1] Le même symbole revient sur une monnaie d'un Satyamitra (Prinsep, *Essays*, pl. XXXIV, f. 22) auquel, de même qu'à Vijayamitra (*ibid.*), Prinsep supposait, en raison du nom de « Mitra, » des attaches mithraïques, érâniennes; le vardhamâna et même le buffle font bien plutôt penser à des séries buddhiques. Les noms font, d'autre part, songer à la dynastie des Çuṅgas où les Purâṇas nomment Pushpamitra, Agnimitra, Vasumitra, Vajramitra (Lassen, *Ind. Alterth.* II, 366). Cf. cependant les vues bien différentes de M. Lassen, II, 950. C'est peut-être au Bhâgavata de cette famille qu'appartiendrait la monnaie buddhique qui est marquée de ce nom (Prinsep, *Essays*, pl. VII, f. 4). Il faudrait dès lors admettre que la haine du buddhisme attribuée au fondateur de cette dynastie, célèbre par ses persécutions, n'aurait point été héréditaire. M. Edw. Thomas (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 479 n.) voit dans ce nom la désignation du Buddha en personne, et il faut avouer que l'exergue paraît porter, non « Bhâga° » (comme une faute d'impression le fait dire à M. Thomas), mais « Bhaga°. » Il est pourtant extrêmement invraisemblable que ce type d'homme armé du trident vise une représentation du pacifique docteur; il est à peu près certain que le nom dont il est entouré, et dont les deux derniers signes ne sont pas du reste suffisamment distincts (Prinsep, I, 117), désigne bien le roi, auteur de la monnaie.

[2] Lassen, p. 918; d'après M. Edw. Thomas, *loc. cit.* p. 26.

certains : d'abord le croissant paraît fréquemment sur des monnaies évidemment buddhiques[1] où d'ordinaire il couronne le stûpa, comme ferait le parasol; en second lieu, la « constellation » revient, très-clairement à ce qu'il semble, sur l'avers de la monnaie toute buddhique et à coup sûr nullement érânienne de Bhâgavata[2]. Il y a plus : un étendard figuré dans un relief à Sanchi[3] et surmonté, comme tous les étendards buddhiques de ces monuments, du vardhamâna, porte ensemble les deux emblèmes en question; il importe peu que les sept astres de la « constellation » n'affectent pas la disposition symétrique décrite ci-dessus; c'est là une déviation accidentelle déterminée par le désir de remplir la place disponible; l'identité du nombre de sept étoiles et le voisinage immédiat du croissant ne laissent point d'hésitation sur la légitimité du rapprochement[4]. Les acteurs de la scène, groupés autour de cet étendard, sont précisément occupés à rendre, au son des instruments, leurs hommages et leurs respects au stûpa. Il ne faut donc point chercher d'incompatibilité dans l'asso-

[1] Cf. par exemple la monnaie de Vishṇudeva, Prinsep, *Essays*, pl. VII, 1. Voy. Lassen, II, 943-944.

[2] Ap. Prinsep, *Essays*, pl. VII, f. 4.

[3] Fergusson, pl. XXVIII, f. 1.

[4] A Bôrô-Boudour, un relief (pl. CCCXCII de la publication du gouvernement néerlandais) figure de même le soleil, la lune et sept constellations (sans doute les cinq planètes avec Râhu et Ketu), et les montre, semble-t-il, environnés d'un respect presque religieux. Cf. encore le soleil, la lune et les étoiles qui ornent le dais du Bodhidruma dans le Mahâstûpa à Ceylan (*Mahâv*. p. 179, v. 14).

ciation de ces trois symboles. Nous pouvons reconnaître le stûpa sur les monnaies du Surâshṭra.

Ce point était important à établir pour bien juger du dernier symbole, le moins transparent de ceux qui figurent dans cette série. Le stûpa y est régulièrement accompagné d'une ligne ondulée qui court horizontalement au-dessous de sa base. M. Thomas[1], qu'a suivi M. Lassen[2], s'appuyant, par un procédé assez singulier, sur l'analogie de l'hiéroglyphe égyptien qui signifie l'eau, y a cherché un symbole de l'Océan[3]. Depuis, le même savant nous a fourni lui-même le moyen de rectifier cette première hypothèse. Le type des monnaies qu'il dit « de Kraṇanda » présente une figure tout à fait analogue à celle des Simhas, avec cette différence purement extérieure que le stûpa est formé de la superposition de cinq demi-cercles, au lieu de trois. Dans l'interprétation de l'exemplaire dont il donne une reproduction nouvelle, M. Thomas explique sans hésitation la ligne ondulée comme un symbole du serpent[4];

[1] *Loc. cit.* p. 25.

[2] P. 917.

[3] A coup sûr, M. Steuart s'exprimait peu exactement, quand, dans la première description de ces monnaies (*Journ. Roy. As. Soc.* IV, 274), il attribuait à cette figure la forme d'un arc.

[4] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 475. C'est pourtant en décrivant cette monnaie que Prinsep avait d'abord songé à chercher dans le présent emblème une image de la mer (*Essays*, I, 83). Quant à M. Lassen, il demeure incertain sur sa signification dans cette série; car il lui paraît difficile de penser que, comme dans les monnaies du Surâshṭra, le symbole en question y signifie « l'eau. » (*Ind. Alt.* II, 820, note 2).

M. Fergusson, citant la même médaille, s'associe à cette explication[1]; il ajoute que cet emblème se retrouve sur la plupart de ces anciennes monnaies. Il est certain que la même ligne ondulée reparaît dans le plus grand nombre des exemplaires de cette série[2], toujours accompagnant l'image du stûpa; dans quelques-uns seulement, elle prend place au-dessous de la gazelle[3], et la forme qu'elle affecte s'accorde assez mal avec ce symbolisme de l'Océan qu'on y a cherché; il est plusieurs cas, au contraire, où, malgré un dessin nécessairement conventionnel, elle rappelle décidément la forme du serpent[4]. Mais l'impression est particulièrement frappante dans des monnaies de la dynastie des Devas de Jaunpur[5], où le « serpent » est figuré au-dessous de la roue et de l'arbre[6]. Sur certaines monnaies de cuivre des rois

[1] *Tree and Serp. Worsh.* p. 162, note.

[2] Cf. par exemple, Prinsep, *Essays*, pl. IV, 1, 2; XIX, 16; XLIV, 2-8, 10.

[3] Par exemple, *ibid.* pl. XX, 48.

[4] Comme pl. XLIV, 5, 8, rev. et av. On peut comparer aussi, pl. VII, 2, une monnaie de Behat, appartenant à une classe voisine.

[5] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, 4, 5. M. Fergusson (*Tree and Serp. Worsh.* p. 69, note 1) y a bien reconnu le serpent. Mais il va évidemment trop loin quand il affirme que sur toutes les monnaies de cette série le serpent est le principal emblème. Je ne parle pas de la singulière attribution qu'il risque de ces monnaies à la famille des Nandas, encore moins des conclusions qu'il tire de prémisses si fragiles. — Le serpent paraît encore, mais au-dessous de la figure du roi, dans les monnaies de Râmadatta (*Journ. As. Soc. Beng.* 1838, pl. LX, 22, 26).

[6] Peut-être devons-nous reconnaître le même emblème, et cette

Siṁhas[1], qui, d'ailleurs, reproduisent exactement les emblèmes des monnaies plus précieuses, la ligne ondulée se modifie d'une façon remarquable; elle y est divisée dans sa partie centrale en deux branches qui laissent entre leur écartement une ouverture oblongue. Cette forme exclut évidemment l'ancienne hypothèse sur ce symbole, dont l'identité essentielle sous ces deux figures serait démontrée, s'il était nécessaire, par la comparaison d'autres monnaies de la même série[2]. Cette particularité ne laisse point que d'être instructive. Diverses médailles dites « des satrapes buddhistes » portent au revers une figure qui se rapproche sensiblement de cette nouvelle forme de notre emblème, bien que l'ouverture centrale en soit beaucoup plus accusée[3]. A son tour, par la forme qu'en prennent les extrémités, cet emblème ( ) se rattache à une figure ( ) d'une monnaie bactrienne[4], où Prinsep a reconnu le caducée, qui s'observe, très-analogue, mais plus distinct, sur les monnaies de Ménandre et de Mayas. Or, le caducée, c'est le serpent lui-même, non-seulement par son origine et sa signification mythologique, mais directement et dans la forme parfaitement claire que lui donnent certaines monnaies indiennes,

fois placé verticalement, sur certaines médailles, comme cette monnaie à légende arianique reproduite dans Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, 1, av.

[1] Thomas, *Journ. Roy. As. Soc.* XII, pl. II, 27-32.

[2] *Loc. laud.* f. 33 et 34.

[3] Prinsep, pl. XLIV, 12, 13, 14, 16.

[4] Prinsep, pl. XXVIII, 15; p. 358.

comme ce type de Mayas reproduit par Prinsep [1]. Sans vouloir exagérer la portée de cet enchaînement, les anneaux en sont assez étroitement reliés pour qu'on y trouve une confirmation sérieuse de notre interprétation de « la ligne ondulée. » Il eût été bien étrange qu'un symbole qui sur les stûpas est figuré avec tant de profusion manquât tout à fait sur des suites de médailles dont le caractère buddhique ou tout au moins les attaches buddhiques sont si évidentes. Toutes, d'ailleurs, appartiennent à une période voisine de l'époque à laquelle sont attribués ces monuments. Est-ce à dire qu'il faille nécessairement considérer la dynastie du Surâshṭra comme ayant professé le buddhisme? C'était le sentiment de Prinsep; M. Lassen y contredit [2]; M. Thomas [3], prenant une position en quelque façon intermédiaire, voit dans ces chefs, sur des indices assez vagues, des adorateurs spéciaux du soleil [4]. Le fond de la question est pour nous assez indifférent. Il est cer-

[1] *Essays*, pl. XIII, 4, rev.

[2] Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.* Lassen, *Ind. Alt.* II, 918, 923 et 924. Il est certain que les raisons sur lesquelles s'appuyait la conjecture de Prinsep ne sont plus acceptables; en revanche, il ne faut point invoquer le nom de Rudradâman comme une preuve décisive en sens opposé. Outre que la signification en est en quelque sorte contre-balancée par le nom de Saṃghadâman, il suffit de rappeler, par exemple, cette inscription de Mathurâ mentionnant un don fait par des *Jainas* du nom de « Çivadâsa » et de « Rudradâsa » (Cunningham, *Archæol. Surv.* III, p. 32, 33, inscript. n° 9). Je ne parle point du nom d'Îçvaradatta, sur lequel M. Lassen observe lui-même qu'on ne peut fonder d'induction solide.

[3] *Loc. cit.* p. 26, 28.

[4] Depuis, M. Thomas paraît s'être rapproché du sentiment de

tain que, si les emblèmes des monnaies devaient être considérés comme un criterium décisif, c'est pour le buddhisme qu'ils nous autoriseraient à revendiquer ces souverains.

Le seul fait que nous ayons l'intention de retenir est indépendant de cette considération générale. Nous venons de constater que le serpent apparaît associé, aussi haut que nous puissions remonter, à tous les autres symboles familiers aux buddhistes, que d'ailleurs il se rencontre un peu partout dans les régions qui ont fourni un contingent de monuments numismatiques. Il semble enfin que ces monuments rapprochent d'une façon particulièrement étroite, intentionnelle et significative, le serpent et le stûpa. On va voir combien ces données s'accordent avec celles qui résultent des reliefs de Sanchi et d'Amravati.

Sur l'un et l'autre monument le Nâga revêt tour à tour deux formes bien tranchées et deux rôles très-différents, surtout au premier aspect. Il y a les représentations hiératiques et les représentations anthropomorphiques ou légendaires. Dans le premier cas, le serpent est figuré sous la forme animale, mais avec plusieurs têtes, cinq ou sept[1] d'ordinaire.

M. Lassen, mais par des raisons dont on a vu tout à l'heure l'insuffisance (*Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1865, p. 58).

[1] Dans un spécimen des sculptures d'Udayagiri, donné par M. Fergusson (*Tree and Serp. Worsh.* pl. C, f. 3 et 4), le serpent est figuré avec trois têtes. La multiplicité seule en est caractéristique; c'est un trait commun dans toutes nos mythologies à plusieurs monstres nuageux. Le nombre exact en est variable et indifférent. Les

M. Fergusson pense que, sous cette forme, le Nâga est dans les monuments en question l'objet d'un culte véritable, d'une vénération si accusée que, suivant lui, elle le mettrait de pair avec le Buddha lui-même[1]. Deux ordres de sujets paraissent surtout avoir fait naître cette illusion. Un relief de Sanchi[2] nous montre une sorte de cabane couverte en forme de coupole, entourée d'hommes dans l'attitude de l'adoration; sous cet abri le serpent à cinq têtes occupe une place évidemment importante. M. Beal[3], en reconnaissant dans cette scène la conversion des Kâçyapas, a définitivement écarté les premières conjectures de M. Fergusson sur les prétendus Dasyus, adorateurs du Nâga. On ne saurait désormais méconnaître dans le feu sacré qui brûle sous les chaperons étendus le vrai objet de l'adoration, dans le Nâga le génie protecteur de l'*agnyâgâra;* il est en quelque sorte un hôte, après tout secondaire, il n'est pas le titulaire du petit temple. Amravati[4] nous fournit, dans un exemple tout analogue, un parallèle complet : ici encore le serpent fait cortége à l'objet véritable du respect manifesté par les ascètes; il n'est que le gardien des pieds sacrés. Il ne peut subsister aucun doute sur ce point. Nous voyons à plusieurs reprises tous les appareils de la vénéra-

serpents détruits au sacrifice de Janamejaya ont trois, sept, dix têtes; Çesha en a mille, etc. (Comp. Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 416, etc.)

[1] Fergusson, p. 173, 178, 202, 219, al.

[2] Pl. XXXII.

[3] *Journ. Roy. Asiat. Soc.* new ser. V, 177.

[4] Pl. LXX.

tion et du culte réunis autour de constructions semblables, où manque toute trace du Nâga[1]. C'est un trait décisif pour son rôle dans ces monuments qu'il n'y apparaît jamais seul, mais régulièrement associé à des images ou à des symboles bien connus et auxquels s'adresse certainement l'adoration : il enveloppe dans ses replis et ombrage de ses chaperons étendus le Buddha[2] ou les pieds sacrés[3], qui en sont l'emblème le plus direct. Loin de recevoir un culte dominant, le Nâga est ici subordonné aux images révérées; il en est en quelque façon l'ornement et comme le cadre traditionnel. C'est ce que prouvent les scènes où des Nâgas à forme humaine adorent par exemple les pieds sacrés abrités sous le serpent à cinq têtes. L'intention des artistes ne pouvait être de les représenter se rendant un culte à eux-mêmes, à des représentants de leur propre espèce[4].

Cependant, parmi les stûpas en miniature figurés à Amravati, plusieurs portent à leur place d'honneur l'image du Nâga à cinq têtes[5], et c'est évidemment sur ces exemples que s'est fondé surtout M. Fergusson pour prétendre que le culte supposé du serpent aurait fait, entre l'époque à laquelle il attribue les sculptures de Sanchi et celle où il rapporte les reliefs

[1] Nous reviendrons sur ces représentations en parlant tout à l'heure du stûpa.

[2] Pl. LXXVI, etc.

[3] Pl. LXXIX, 2; LXXXIII, 2.

[4] On verra tout à l'heure que le serpent hiératique est essentiellement identique au Nâga à forme humaine.

[5] Pl. LXXVIII, 1; XCI, 1, 2; XCIV, 3; XCVII, 1.

d'Amravati, des progrès si sensibles[1]. Il est vrai qu'il signale lui-même (p. 219), comme un trait propre à cette catégorie de stûpas, l'absence d'adorateurs; je ne saurais me prévaloir de cette remarque, car, dans plusieurs cas, les adorateurs y paraissent (pl. XCIV, 3; XCVII, 1) exactement comme dans les autres représentations analogues[2]. Mais il suffit de comparer les figures parallèles pour se convaincre que les hommages, pas plus que tout à l'heure, ne s'adressent dans ce cas au Nâga; les petits stûpas de la pl. XCVII, f. 2, 3 et 4, par exemple, reçoivent les honneurs accoutumés sans qu'aucune image spéciale y figure; c'est au stûpa lui-même qu'ils s'adressent, aux reliques qu'il est censé contenir ou au personnage dont il est censé perpétuer la mémoire. Cette place très-apparente ainsi réservée au Nâga démontre qu'il avait un certain rôle dans les conceptions légendaires ou religieuses des buddhistes, comme les pieds sacrés, comme le cheval, rien de plus; elle ne nous autorise pas plus à supposer un culte du serpent, dans un sens positif et précis, que nous ne sommes en droit de croire à une religion des pieds ou du cheval.

[1] Il est du reste parfaitement naturel que les légendes locales d'Amravati relatives à des Nâgas aient amené les artistes à y prodiguer les figures de Nâgas et les scènes où paraissent ces génies.

[2] On observera de plus que, suivant M. Fergusson, ces sculptures appartiennent au stûpa central, qui représenterait la partie la plus ancienne des constructions d'Amravati. Ceci semble aller contre les conclusions du savant archéologue sur un prétendu développement du culte du serpent entre Sanchi et Amravati.

Aussi bien le Nâga n'est-il pas toujours dans nos sculptures le personnage révéré que nous entrevoyons ici. Nous le trouvons[1] coordonné dans l'ornementation aux emblèmes habituellement respectés des buddhistes, mais sans aucune trace d'une sainteté particulière. Deux cas sont surtout intéressants, ils servent de transition naturelle, l'un à l'intelligence du Nâga sous sa forme humaine, l'autre à l'intelligence de son rôle d'ensemble, tel que le définissent les textes et les légendes : ce sont la représentation du Nâga adorant l'arbre, et la représentation du Nâga déchiré par Garuḍa.

Divers reliefs à Sanchi et à Amravati[2] offrent des réunions d'êtres de forme humaine parfaitement normale, à cette exception près que leur tête est surmontée d'un col de serpent à cinq têtes pour les hommes, à une tête pour les femmes. Ils sont figurés dans des scènes de la vie ordinaire[3], qu'il

[1] Pl. L, 1.

[2] A Amravati surtout, en raison sans doute des légendes locales relatives à des Nâgas.

[3] Cf. par exemple, la « conférence » de la pl. LX, les scènes de palais, pl. LXXII, 2 ; la prédication, pl. LXXXII, 1. Dans quelques cas (cf. par exemple, Fergusson, p. 197) tous les personnages d'une réunion de Nâgas ne sont pas munis de la tête de serpent. Je ne pense pas qu'il faille attacher d'importance à cette omission dans des scènes où la majorité des acteurs se trouve suffisamment caractérisée. On pourrait comparer un fait signalé par M. Fergusson lui-même dans les grottes d'Ellora (*Journ. Roy. Asiat. Soc.* VIII, 75) ; on y voit des rangées de personnages qui, évidemment dans l'intention de l'artiste, appartiennent tous également à la race des Nâgas, bien que les hommes seuls y soient munis de la tête de serpent. L'absence de cet appendice n'est pas plus significative en

est assez malaisé de définir exactement dans chaque cas particulier; ils sont surtout associés aux pratiques du culte buddhique, rendant hommage à l'arbre, au triçûla, aux pieds sacrés, au stûpa, aux reliques, au Buddha lui-même[1]. M. Fergusson s'est fait de ces personnages une idée assez singulière. Malgré quelque hésitation relativement à leur caractère réel ou démoniaque (p. 125), il s'arrête évidemment à la première hypothèse, et les considère comme une race particulière, spécialement attachée au culte du serpent, qu'elle aurait répandu avec elle dans les diverses régions de l'Inde; elle en porterait le signe distinctif dans la tête de serpent attachée à chacun de ses représentants. Il est superflu d'insister sur ce qu'un procédé pareil aurait de surprenant et d'exceptionnel. Le relief où le Nâga est, sous la forme mythologique, associé à divers animaux fantastiques qui représentent certainement diverses classes de génies, pour adorer l'arbre

pareil cas que dans les reliefs où, parmi une majorité de Nâgas femelles, quelques-unes paraissent qui en sont dépourvues. Cf. Fergusson, p. 210, etc. Le mélange d'hommes ou de Devas et de Nâgas est d'ailleurs parfaitement ordinaire dans la légende, et ne peut conséquemment, là où il le faut réellement admettre, nous surprendre dans les reproductions plastiques. Rien n'est plus fréquent que le rapprochement d'hommes, de génies, de Devas et même d'animaux dans des actes communs d'adoration.

[1] Fergusson, pl. VII; LVII; LXXIX, 2; LXXXIII, 2; LIX, 1; LXII, 1; LXXXII, 1; LXXVII; LXXII, 2. M. Cunningham (*Archæol. Survey*, I, XXIV) a déjà remarqué que c'est là l'occupation dominante des Nâgas dans nos sculptures; il a justement contesté qu'elles portent la trace d'une religion du serpent. M. Lassen n'observe pas la même réserve (*Ind. Alt.* II, 1194).

sacré[1], démontre assez que, sous la forme hiératique ou sous la figure demi-humaine, le Nâga n'est qu'un même être, purement légendaire. C'est à quoi tendent aussi les représentations plus ordinaires du Nâga où le tronc seul est humain et se termine en queue de serpent, tandis que la tête est ombragée sous le multiple chaperon[2]. Le caractère moins monstrueux des personnages de nos monuments ne nous doit point faire illusion : les monuments écrits attribuent aux Nâgas la forme purement humaine[3], ou leur prêtent au moins la faculté d'affecter tour à tour les formes les plus diverses[4]. Ils sont pleins, à coup sûr, de récits qui leur supposent, suivant les cas, la forme animale, une forme fantastique ou une constitution humaine, sans qu'il soit permis, et moins encore nécessaire, de distinguer des classes d'êtres divers soit par leur nature, soit par leurs origines. Nous ne pouvons que féliciter les artistes buddhiques d'avoir trouvé pour représenter ces êtres

[1] Pl. XV, 3.

[2] Cf. Fergusson, p. 73 et suiv. Voy. aussi, p. 56, l'image chinoise. Point n'est besoin de rappeler les nombreuses analogies qu'offre le monde des génies dans les mythologies congénères, depuis les Sirènes classiques jusqu'aux Seejungfrauen et au Nickelmann des Allemands.

[3] Hardy, *Manual of Budh.* p. 44, 163. On peut comparer aussi, à titre d'exemple, le conte de Jîmûtavâhana, dans le *Kathâsaritsâgara*, XXII; le Nâga Çamkhacuḍa, dont le nom rappelle clairement les représentations plastiques avec les chaperons déployés, y est pourtant (v. 178-180) considéré comme doué exactement de la forme humaine.

[4] Burnouf, *Introduction*, p. 313 et suiv.

d'une nature si inconsistante et si mobile, dans les fonctions humaines de la vie que leur prêtent les contes, un compromis ingénieux et un type après tout peu choquant[1].

Aucun des aspects sous lesquels les Nâgas apparaissent dans les sculptures n'est inconnu à la légende. On se souvient de l'histoire de Saṁgharakshita traduite par Burnouf[2]; nous y voyons les Nâgas adorant le Buddha, désireux d'entendre sa loi (p. 317); mais ils habitent une demeure sous-marine, ils sont redoutables par leur haleine empoisonnée (p. 318), et exercent une fascination qui fait qu'on ne se lasse point de les contempler (p. 319); ce sont les mêmes Nâgas qui, comme détenteurs attitrés de l'ambroisie divine (p. 331), sont en lutte avec Garuḍa. Ce seul exemple suffirait à établir l'enchaînement nécessaire de nos Nâgas anthropoïdes au Nâga hiératique qu'un relief d'Amravati nous montre dévoré par Garuḍa[3]. Le rap-

[1] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 1194. On peut comparer ce qui, en Perse, arrive pour Azhi Dahâka, le serpent à trois têtes de l'Avesta, qui dans la légende épique de Firdousi n'a plus qu'une seule tête, mais encadrée de deux cols de serpent qui sortent de ses épaules. (Cf. Spiegel, *Arische Studien*, I, 115 et suiv.) Les agencements analogues sont, en Grèce et ailleurs, trop usuels pour qu'il y ait lieu d'y insister. Il suffirait, du reste, de renvoyer le lecteur à certaines scènes représentées à Bôrô-Boudour (par exemple, pl. CLXXX de la publication du gouvernement néerlandais), où les personnages ainsi figurés sont clairement les Nâgas qui habitent l'Océan, c'est-à-dire incontestablement les serpents démoniaques et semi-divins.

[2] Burnouf, *Introduction*, 313 et suiv.

[3] Fergusson, pl. LVI, 1, p. 187 et suiv. Un aspect démoniaque analogue du serpent se manifeste dans ces sculptures de Sanchi qui

prochement de ces rôles si divers déconcerte le système de M. Fergusson; il est pourtant aussi familier aux textes qu'aux monuments plastiques. Sans doute les uns comme les autres se plaisent à nous représenter les Nâgas vis-à-vis du buddhisme et du Buddha dans une attitude d'acquiescement et de respect[1], dans une relation favorable et pacifique : avec les dieux, les génies, et surtout les plus populaires, devaient passer à la secte nouvelle[2]. On se rappelle le Nâga qui garde le stûpa de Râmagrâma, y faisant ses dévotions matin et soir; Açoka laisse le monument intact sans en extraire les reliques[3]. Plus d'un conte attribue aux Nâgas un goût ardent pour les reliques du Buddha[4]; ce sont eux

représentent des hommes tuant des monstres mi-éléphants et mi-serpents (Fergusson, p. 122). La combinaison des deux éléments est probablemeut inspirée par la double signification de «nâga;» mais l'idée première de ces êtres monstrueux ne peut être empruntée qu'aux serpents démoniaques.

[1] En même temps qu'on les imaginait sous une forme humaine. Voy. par exemple Hardy, *Manual*, p. 44, 163.

[2] Le Buddha à l'occasion convertit aussi des «démons» (*Suttanip.* trad. Kumâra Svâmin, p. 41); il enseigne les Asuras dans une «caverne» dont le nom «Vajrakukshi» marque nettement l'origine nuageuse (le *Karaṇḍavyûha* dans Burnouf, *Introduction*, p. 222). Voy. dans le *Foe-koue-ki*, p. 161, la liste des huit classes d'êtres surhumains accessibles à la doctrine buddhique : les Yakshas, Gandharvas, etc. y figurent à côté des Devas et des Nâgas.

[3] *Foe-koue-ki*, 227. Beal, *Buddhist Pilgr.* p. 90. Burnouf, *Introduction*, p. 372.

[4] Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, p. 151, 182, etc. *Mahâv.* ch. XIX, XXXI, etc. C'est là le trait essentiel dans la légende relative aux reliques du Mahâstûpa (*Mahâv.* p. 186 et suiv.). Il en est exactement de même de la légende du *Dâṭhavaṃsa* (trad. Kumâra Svâ-

qui donnent asile au vase à aumônes du Bodhisattva, jeté dans les flots de la Nairañjanâ [1], et il va rejoindre dans le palais du Nâgarâja Mahâkâla les vases des trois derniers Buddhas. Les Nâgas demeurent, jusqu'à la révélation de Nâgârjuna, les détenteurs des doctrines du Mahâyâna [2]. Ce n'est là pourtant qu'une des faces du personnage; quelquefois aussi il est l'adversaire du Buddha. Et précisément sur ce terrain nos sculptures et nos légendes se rencontrent dans une même scène, je veux parler de la conversion des Kâçyapas. On se souvient qu'elle est préparée par une lutte épique où, pendant la nuit, le Buddha triomphe du Nâga qui est le génie protecteur de leur temple [3]. Quand le Buddha descend du ciel des Tushitas, le Nâga Nandopananda s'efforce de lui barrer le chemin; telle est sa taille prodigieuse qu'il cache le Meru tout entier, et, pour le vaincre dans une lutte entièrement mythologique de couleur et de détail, Maudgalyâyana est obligé

min, ch. IV), qui n'en est guère qu'une variante. Le conte siamois (Low, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1848, t. II, p. 82 et suiv.) n'est lui-même qu'un mélange assez confus de ces deux versions. Que cette tradition se soit d'ailleurs localisée (Fergusson, p. 174 et suiv.) ou non à Amravati, la question est pour nous fort indifférente. Il nous suffit de constater que tous ces contes fournissent dans le détail une foule de traits à l'appui de nos observations.

[1] Hardy, *Manual*, 169.

[2] Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 233. Chez les brâhmanes, ce sont les Vedas que des Nâgas ou des Asuras ravissent dans le Pâtâla d'où Âditya ou Vishṇu les rapporte à la terre (*Ind. Stud.* I, 384 n. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 907 n.). Cf. encore ap. Weber, *Das Râmayana*, p. 55, 56, la légende relative au poëme de Vâlmiki.

[3] Hardy, *Manual*, p. 189.

de prendre la forme de Garuḍa[1]. Ailleurs c'est le çramaṇera Sumanas qui triomphe du serpent qui lui veut interdire l'approche du lac Anavatapa; il pénètre dans son vaste corps long de cinquante yojanas[2]. Cela n'empêche que le Lalita Vistara associe, à titre égal, les Serpents aux dieux les plus puissants du panthéon populaire[3].

L'accord est parfait entre les monuments écrits ou figurés : partout le Nâga apparaît sous la forme humaine, occupé dans des scènes de la vie ordinaire, mêlé surtout aux pratiques du culte buddhique, jaloux de s'instruire de la vraie loi, et pardessus tout de posséder des reliques; ce rôle prépare celui qu'il remplit sous la forme hiératique, associé aux figures sacrées, dont il est constitué le gardien. Ailleurs, animal fantastique et monstrueux, il entre

[1] Hardy, p. 302. Comp. les Mahoragas qui veulent s'emparer de l'arbre de Bodhi et que Saṁghamitra réduit en se soumettant à la même métamorphose (*Mahâv.* p. 116).

[2] Hardy, p. 232, 233. Cf., *Mahâv.* p. 72, l'histoire du çramaṇa Majjhantika.

[3] *Lal. Vist.* 93, 5; 136, 1. De même Nandopananda n'est clairement pas différent du double personnage Nanda et Upananda dont les soins respectueux entourent la naissance du Bodhisattva. Nous avons vu également que le serpent Kâla, qui se présente devant le Buddha, pour le célébrer, n'est point au fond différent du serpent Kâliya, qui, dans la légende originale de Kṛishṇa, est l'ennemi du dieu. Ce caractère double, ambigu, est commun dans toutes nos mythologies à divers génies de même ordre. Les Râkshasas eux-mêmes prennent parfois un rôle bienfaisant (par exemple, *Kathâsaritsâg.* XVIII, 340 et suiv.); les Apsaras, malgré tous les charmes que leur prête la légende, sont aussi des puissances redoutées (*Atharva V.* XIX, 36, 6, etc.).

avec les puissances bienfaisantes, Buddha ou Garuḍa, dans des luttes mythologiques d'où il ne sort que vaincu. Des anneaux apparents et solides rattachent l'un à l'autre ces aspects divers, faces changeantes d'un personnage unique : les Nâgas à corps humain qui s'intéressent à la loi buddhique sont les mêmes qui ont un souffle empoisonné et qui redoutent l'inimitié de Garuḍa; les Nâgas qui luttent contre le Buddha ou ses disciples avec tout l'arsenal des combats orageux sont les mêmes qui ont pour les reliques du docteur un goût si passionné [1]. Rien de tout cela n'appartient en propre au buddhisme.

Que le conte ait souvent représenté les Nâgas sous une forme humaine, rien n'est plus certain ni plus connu. J'en citerai l'exemple frappant que fournit l'histoire de Jîmûtavâhana, telle que la raconte Somadeva [2]. Elle suppose de toute évidence au Nâga que délivre le jeune prince la forme humaine

[1] Il va de soi que, si les Nâgas gardent et enferment de précieuses reliques, c'est au même titre qu'ils gardent des trésors ou enserrent les dieux lumineux. Suivant une légende (Hardy, *East. Monach.* p. 274), le serpent Mahâkâla fait apparaître à Açoka du fond du Pâtâla les images sacrées des quatre derniers Buddhas. Or c'est un «lien d'or,» qui, se frayant un passage au travers de la terre, va avertir dans son séjour infernal le Nâga du désir du roi. C'est exactement le bâton à la suite duquel Utaṅka pénètre jusqu'à Takshaka, le ravisseur du précieux joyau (*Mahâbhâr.* I, 795 et suiv.). Le conte brâhmanique se souvient encore que ce bâton dissimule et recèle la foudre d'Indra. On y peut comparer aussi certain récit d'Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 5) et ce fouet dont un roi qui a attelé des dragons frappe, pour se rendre invisible, les oreilles de ses monstrueux coursiers. C'est le *madhukaçâ*, le fouet des Maruts.

[2] *Kathâsaritsâg.* XXII, 177 et suiv.

(v. 178 et suiv.), et pourtant son nom même de « Çaṁkhacûḍa » contient une allusion bien claire à cette sorte de coiffure faite de chaperons étendus que représentent les sculptures; c'est bien d'un des êtres de l'empire et de la race de Vâsuki qu'il est question; c'est aussi d'une des victimes de Garuḍa, d'un de ces êtres que le relief de Sanchi nous montre déchirés par lui sous la forme hiératique et monstrueuse. Le Harivaṁça peint sous des traits humains Çesha lui-même, dans sa demeure infernale du Nâgaloka[1], Çesha le serpent à demi divin qui porte le poids de l'univers[2]. Il n'y a en effet aucune différence de type ni d'origine à établir entre les classes prétendues différentes des serpents; Çesha, Vâsuki, Takshaka sont frères[3]; Mahoragas, Nâgas, Sarpas sont au fond exactement synonymes[4], et il ne

[1] *Hariv.* 4437 et suiv.

[2] Cf. sa peinture bien transparente dans le *Vishṇu Pur.* II, 211 et suiv. Il va sans dire que le grand serpent cosmique n'est point par essence différent des autres serpents démoniaques : c'est Midgardsormr que combat Thôr.

[3] *Hariv.* 10495 et suiv. Çesha est le chef des « Daṁshṭrins, » Vâsuki, des « Nâgas, » Takshaka, des « Reptiles (sarîsṛipas). » Mais au vers 226 et suiv. ces trois « Nâgas » sont égaux, et tous au même titre fils de Kadrû, au même titre persécutés par Garuḍa dans leur descendance (de même, *Mahâbhâr.* I, 2071, etc.). Malgré son caractère presque divin, Çesha, tandis qu'il s'absorbe dans de méritoires austérités, n'en désole pas moins l'univers par le venin qu'il répand (*Hariv.* 12076 et suiv.), suspendu qu'il est à l'arbre mythologique.

[4] Dans la période la plus ancienne, c'est ordinairement sous le nom de *Sarpas* que sont désignés ces génies (conf. Weber, *Ind. Liter.* p. 235); le nom de *Nâga* domine dans la littérature plus moderne. Actuellement les deux mots sont réellement synonymes dans

faut point distinguer entre les fils de Surasâ qui volent à travers l'espace et les fils de Kadrû[1], habitants de l'Océan ou du Pâtâla[2]. C'est un « frère de Vâsuki, » Kîrtisena, qui, dans le conte de Somadeva, prend une forme humaine et donne un fils à une mortelle[3]; c'est encore un « frère de Vâsuki, » Vasunemi, qui, sous les traits d'un vulgaire serpent, parle à Udayana et lui fait don d'une lyre merveilleusement harmonieuse[4]; c'est un autre fils de Kadrû, Arbuda, qui, dans une légende de l'Aitareya brâhmaṇa[5], revêt le personnage d'un ṛishi, et éclaire les Devas sur une faute commise dans le sacrifice. Çesha en personne passe pour un inventeur de la médecine[6].

Toujours et sous des déguisements bien transparents, le serpent conserve en réalité les mêmes fonctions qu'il remplit dans les tableaux les plus

l'usage religieux (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 183-185). Cf. l'observation, du reste exagérée, de Pratâpa Candra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 205.

[1] *Hariv.* v. 225 et suiv.

[2] Cf. la cité des Serpents (*Hariv.* 4183 et suiv.), ville tout humaine, encore qu'avec des ornements merveilleux, et bien que située au milieu de l'Océan; quant à ses habitants, leur forme humaine est assez constatée par le mariage que conclut l'humain Yadu avec cinq filles du chef Dhûmavarṇa.

[3] *Kathâsarits.* VI, 13 et suiv. Comp. la naissance de Çâlivâhana dans le Vikramacarita. Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 880 et suiv. note. Un conte analogue fut appliqué à Alexandre, qu'on représenta comme fils d'un serpent (Fergusson, *Tree and Serp. W.* p. 16).

[4] *Ibid.* IX, 80 et suiv.

[5] VI, 1, cité ap. Gubernatis, *Zoolog. Mythol.* II, 397.

[6] *Dict. de Pétersbourg*, sub v. *Caraka.*

purement mythiques. Gardien du breuvage d'immortalité[1], il est naturel qu'il dispense la santé et la vie[2]; gardien du feu céleste qu'il porte dans ses flancs et qu'il rejette comme un venin terrible, il doit recéler la force génératrice et vivifiante dont cette flamme est la source ou l'emblème; il enferme les trésors de la lumière qui brillent en ses demeures éblouissantes sous l'éclat des pierres rares, des joyaux merveilleux; il abrite le dieu lumineux, et le recèle durant son sommeil, durant son obscurcissement à la saison pluvieuse[3]; musicien, il l'est sans doute; c'est de lui que s'échappe la voix harmonieuse, grave et sacrée du tonnerre : il possède des instruments merveilleux, et donne asile à la parole religieuse[4]. Bref, le serpent est le génie du nuage d'où jaillit la pluie, le feu, le son de la foudre, qui, enroulé en vapeurs à l'horizon, soutient la terre voguant sur ses vastes replis; habitant de l'océan

[1] C'est-à-dire l'enfermant dans son propre corps (*Mahâbhâr.* 1503, 1504).

[2] Cette vertu fécondante et guérissante du serpent se manifeste encore dans des légendes comme celle que rapporte Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 138 et suiv. Cette faculté fait contraste avec l'autre aspect, dangereux et funeste, du Nâga, par exemple dans l'histoire de Marutta, et des ṛishis tour à tour tués et ressuscités par les serpents (*Mârkaṇḍ. Pur.* ch. CXXX, CXXXII).

[3] Cf. ci-dessus, ch. III, p. 308 n.

[4] C'est Sarasvatî, à la fois la déesse des eaux saintes et des chants sacrés, qui a donné la musique aux Nâgas (*Mârk. Pur.* cité par Pratâpa Candra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 217). Aussi la déesse a-t-elle sa place marquée dans le culte à la fête de la Nâgapañcamî (Vishvanâth Nârâyan Mandlik, *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 176).

atmosphérique et des montagnes célestes, il protége le foyer dont la flamme sainte est l'image terrestre de l'éclair qu'il enserre au ciel[1]. Les Nâgas forment la légitime descendance de l'antique Ahi.

Le témoignage de toutes les mythologies indo-européennes[2] démontre clairement qu'il ne faut point chercher l'origine de cette floraison poétique dans quelque pousse étrangère, greffée sur les créations âryennes. Le serpent, tour à tour monstrueux et ennemi du dieu lumineux, ou favorable et bienfaisant, bon génie du foyer ou du temple, gardien des fontaines et symbole de la santé, prophète et recéleur de trésors, monstre dont les dents de flamme engendrent des luttes fantastiques dans les champs du ciel labourés par le soc de l'éclair; le serpent gardien de l'ambroisie ou friand du lait, cet habituel représentant de la liqueur céleste, — il est, sous ces aspects divers, si connu des légendes érâniennes,

[1] Le serpent et le feu sont toujours étroitement rapprochés. La morsure de Takshaka produit un incendie (*Mahâbhâr.* I, 1769 et suiv. 1805); Çesha vomit le feu qui embrase l'univers au terme d'un kalpa (*Vishṇu Pur.* éd. E. F. Hall, II, 212); le svastika brille parmi eux, et, nous l'avons vu, un joyau dont nous savons la nature s'allume dans leur tête (la *Goldkrone* des serpents germaniques), quand ils se mettent en colère. Les traits analogues sont en nombre infini, et le souvenir s'en transmet jusque dans des cérémonies actuellement pratiquées, comme la Nâgapañcamî, où l'on peut voir le rôle important et caractéristique des lampes (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 170).

[2] Les traditions buddhiques seraient à elles seules démonstratives : elles sont unanimes à mettre les Nâgas en relation avec la pluie, l'orage, la foudre (*Foe-koue-ki*, p. 161 et suiv. Beal, *Catena*, p. 48 et suiv. Burnouf, *Introduction*, p. 412. *Mahâv.* p. 72, etc.).

grecques, germaniques, qu'il suffit de signaler ici la parfaite concordance de ces données avec celles que l'Inde nous fournit.

C'en est assez pour faire sentir combien sont chimériques les hypothèses qu'on a avancées relativement à une prétendue race d'adorateurs du serpent. Il n'y a rien à tirer en leur faveur de la présence sur les monuments des Nâgas à forme humaine; cette interprétation illusoire a été tout au contraire inspirée à M. Fergusson par des spéculations plus anciennes[1]. Certaines tribus dans l'Inde, notamment dans l'Assam méridional, portent le nom de Nâgas[2]; le mot entre dans la composition du nom de plusieurs souverains de l'Inde, notamment dans une série de neuf Nâgas ou Nâkas, dont parlent les Purâṇas et dont il nous est parvenu des monuments numismatiques[3]; il apparaît encore dans plusieurs noms géographiques, notamment dans les « Nâgpur » des provinces centrales[4]; le conte donne à différents princes indiens un Nâga pour père[5]. D'autre

[1] Indépendamment de Tod et de Elliot (ci-dessous), je citerai Troyer, *Râjatar.* II, 310-316.

[2] C'est-à-dire peut-être « Montagnards. » Il faut du reste comparer ces « Nagnas » dont il est quelquefois aussi question, par exemple Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 452 n.

[3] Cunningham, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 115 et suiv.

[4] Grant, *Gazetteer of the Centr. Prov.* 2e éd. p. lxiii et suiv.

[5] Les cas en sont trop fréquents pour qu'il soit besoin d'y insister. Il a été plus haut question de Çâlivâhana; en dehors des faits allégués par Troyer, par Tod, par M. Ch. Grant (*loc. laud.*), je renvoie encore, simplement à titre d'exemples, à Fergusson, p. 64, Lassen,

part, il se rencontre dans le Pendjâb une population de Taks, qu'on retrouve dans le Râjataraṅgini et peut-être dans Hemacandra sous le nom de Ṭakkas; d'après Tod[1], elle se donnerait pour ancêtre Takshaka, le nâga fabuleux; de sa présence dans la région de Takshaçilâ, près du Kashmîr, dans un pays où la légende épique place le sacrifice de Janamejaya[2], des traces d'un certain culte du serpent recueillies dans cette contrée par les Grecs, on a conclu que ces Tàks, dits *Takshakas*, étaient une population tout spécialement adonnée à l'adoration du serpent. Partant de ces premières données pour prêter une existence réelle et historique à des événements et à des êtres purement légendaires, depuis les Nâgas du Kashmîr jusqu'aux descendants de Kadrû (les Kâdraveyas, dont on a imaginé retrouver, dans la forme *Kâdasa!*, le nom sur des médailles anciennes), on a créé de toutes pièces une couche de populations ophiolatriques plus ou moins répandue sur

Ind. Alterth. IV, 109 n. etc. Si des traditions pareilles étaient particulièrement fréquentes parmi les populations de l'Inde centrale, il faudrait probablement en chercher la cause dans l'habitude chère aux brâhmanes de représenter les tribus indigènes comme des créatures à demi démoniaques.

[1] Tod, *Râjasthan*, I, 103-104.

[2] L'origine mythologique du conte est pourtant assez apparente dans l'histoire de Janamejaya. Ce nom, ainsi que celui de Parikshit, est simplement solaire. Le dieu, pas plus ici que dans les autres cas, ne peut détruire complétement ou définitivement les serpents : la nuit est aussi immortelle que le jour. Quant à ce mélange de l'idée de sacrifice avec des traditions toutes mythiques, l'açvamedha en est un exemple exactement parallèle.

tout le sol de l'Inde. On a retrouvé leur origine : ce sont des Touraniens, ce nom d'une si complaisante élasticité[1]. On en est venu à affirmer avec une sécurité étonnante que « l'on peut douter à peine que ces serpents ne soient des « Takshaks Scythians, de croyance buddhique..., établis déjà dans le nord-ouest de l'Inde du temps de la Grande Guerre, à partir duquel, jusque vers 500 av. J. C., ils auraient étendu leurs conquêtes dans l'Inde. Il n'est pas non plus douteux que les légendes de la Perse ne doivent être interprétées au moyen de cette clef, et que les serpents dévorants de Zohak ne soient des hordes de Scythes barbares venus du nord[2]. »

Nous pouvons accepter l'analogie; elle nous servira précisément à repousser les conclusions qu'elle est censée soutenir. Un pareil evhémérisme n'est vraiment plus de saison[3]; il est regrettable que les fantaisies arriérées de Tod, renouvelées par des savants de marque, téméraires ou trop peu méthodiques, continuent de faire une fortune imméritée.

[1] Fergusson, p. 47 et suiv. p. 62 et suiv. etc. Cf. p. 3, 12. Cunningham, *Archæolog. Surv.* II, p. 6 et suiv. Elliot, *Memoirs on the North-Western prov.* édit. J. Beames, I, 106 et suiv. Tod, *loc. cit.* et p. 580. Ces théories valent cette autre hypothèse, jadis produite, d'une origine egyptienne du buddhisme (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1845, p. 623 et suiv.).

[2] Elliot, *loc. laud.* p. 107 et suiv. Les « Scythes » jouent aussi un grand rôle dans les théories de M. Edw. Thomas (Marsden, *Numism. orient.* nouv. édit. p. 62, etc.).

[3] M. Lassen (*Ind. Alterth.* II, 1193, 1194) a déjà protesté occasionnellement contre quelques applications de ces théories, tentées par M. Fergusson.

et semblent, au moins dans l'Inde, entrer, bien provisoirement à coup sûr, dans les notions reconnues et acquises de l'archéologie indienne. La vérité est que partout où les Nâgas apparaissent d'une façon saisissable et distincte, c'est avec des caractères surnaturels et merveilleux qui ne permettent point d'y reconnaître autre chose que la classe de génies désignée sous ce nom. Qu'ils soient à plusieurs reprises mis en relation directe et étroite avec les hommes, il ne s'ensuit pas qu'ils aient plus de réalité historique que les Apsaras ou vingt autres classes de génies[1]; que si des légendes relatives à ces êtres fantastiques se sont plus spécialement localisées dans telle ou telle région, il n'en est pas autrement des Cyclopes, ni des Titans. Sans doute, de vagues souvenirs d'événements réels, de conflits historiques, ont pu, dans tel cas particulier, se réfugier dans les contes, et dissimuler des personnages réels sous ces masques imaginaires; la possibilité ne s'en peut nier *a priori*, mais la preuve en doit

[1] En ce qui est, par exemple, des généalogies rattachées à un serpent, le lien du serpent avec les mythes et les symboles de la génération, souvent manifesté par son association avec le liṅga, en explique suffisamment la fréquence. De là aussi la superstition signalée par Pratâpa Candra Ghosha (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 220) : si une personne voit en songe un nâga, ce rêve lui promet une nombreuse postérité. Dans un conte du Guzerat (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 181 et suiv.), le serpent se change tour à tour en «diamant» et en un «jeune enfant.» (Comp. *Ind. Antiq.* 1875, p. 5 et suiv.) Je citerai encore le Nârâyaṇa Nâgabali, sacrifice en l'honneur des Sarpadevatâs, pour obtenir des enfants (*Journ. Bomb. Br.* loc. cit. p. 168).

être faite pour chaque cas; avant d'évoquer, sur l'autorité de ces contes, toute une race de conquérants hypothétiques, il faudrait au moins dénoncer dans la physionomie des personnages derrière lesquels on croit les reconnaître quelque trait demeuré irréductible aux explications légitimement déduites des éléments connus. Ce trait, c'est dans le culte du serpent qu'on l'a prétendu découvrir.

Le serpent aurait reçu et recevrait encore[1] dans l'Inde un culte qui ne trouverait pas son explication suffisante dans le fonds des idées âryennes, qui devrait conséquemment remonter à une race différente et antérieure; j'ajoute à une race ennemie, comme le prouverait, si elle était fondée, l'interprétation que l'on prétend donner aux légendes, notamment à l'histoire de Janamejaya et de son sacrifice. Mais à quoi se réduit réellement ce culte dont l'on fait tant d'état? Les écrivains grecs ont conservé quelques traditions qui démontrent de la part des Indiens du Pendjâb une certaine vénération du serpent. C'est Abisares, nourrissant deux serpents de taille énorme, c'est Taxile montrant à Alexandre une couleuvre de dimension prodigieuse qu'il nourrissait et où il révérait l'image d'un dieu. On sait que des usages grecs, slaves ou germaniques, dont plusieurs n'ont point encore complétement disparu,

[1] Voyez les réserves de Pratâpa Candra Ghosha, dans un article influencé pourtant par les théories qui sont ici visées et qui l'ont entraîné à plusieurs reprises à des conclusions assez bizarres (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 213 et suiv. p. 218).

offrent à ces faits des parallèles exacts. D'autre part, le Râjataranginî présente diverses traces d'honneurs particuliers rendus aux Nâgas; le Nîlapurâṇa paraît avoir été le manuel de ces superstitions dont l'autorité aurait à diverses époques éprouvé des fluctuations, suivant les préférences religieuses du souverain. On se souvient de la part importante des Nâgas dans la légende du Kashmîr. Malgré ses théories préconçues, et en dépit de ses illusions evhéméristes à l'endroit des Nâgas, Troyer n'a pu méconnaître combien ces pratiques ont un caractère accessoire. Liées, comme un culte plus spécialement local, au brâhmanisme du pays, rien ne démontre qu'elles y aient eu une portée essentiellement différente de celle qu'elles eurent ailleurs, et dont nous jugeons par les représentations figurées répandues dans les temples, par les usages actuellement en vigueur dans d'autres parties de l'Inde. Il est fort possible, les faits pareils sont des plus ordinaires, que des circonstances locales aient prêté aux superstitions dont il s'agit une popularité plus étendue dans cette région du nord-ouest; à coup sûr nous en retrouvons des traces dans toutes les provinces de la péninsule.

On signale surtout deux cérémonies généralement répandues, où le serpent a un rôle prépondérant[1] : le Vâstuyâga et la Nâgapañcamî. Dans le

[1] La plus grande diffusion du culte du serpent paraît se rattacher à sa fonction de divinité locale, Grâmadevatâ (Fergusson, *append.* p. 257, 259). Ce caractère de génie local, et en quelque sorte an-

premier, les Nâgas sont surtout invités à prendre leur place « sous l'autel ; » ils sont invoqués en union avec Agni ; on leur demande la santé et une longue vie[1]. Le Nâga passe en effet pour le Vâstupurusha, à qui Brahmâ a accordé la faveur d'être partout adoré lors de la prise de possession d'une demeure nouvelle[2]. Il est donc exactement le serpent, *genius loci* ou *ἀγαθοδαίμων* des Grecs et des Romains, toujours rattaché à l'autel et au feu sacré, doué de vertus guérissantes ; et sa première origine continue de se manifester dans les rites pour la consécration d'un étang[3]. Les « aborigènes »[4] n'ont, très-certainement, aucune part à revendiquer dans ces pratiques propitiatoires[5]. Le culte revêt dans la Nâgapañcamî un caractère plus réaliste[6]. Et pourtant les soins prévenants dont les serpents, pris dans les jungles et bientôt rendus à la liberté, y sont l'objet, ne manquent pas d'analogies dans les superstitions des

tochthone (comme gardien du foyer), est aussi évident dans le serpent indien que dans le serpent hellénique. Les buddhistes nous montrent le Nâga comme la « divinité tutélaire des cités » (Turnour, *Mahâv.* p. XXXVII).

[1] Pratâpa Candra Ghosha, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1870, p. 209.

[2] Pavie, *Journ. asiat.* 1855, t. I, p. 479.

[3] *Journ. As. Soc. of Beng.* loc. cit. p. 214.

[4] *Ibid.* p. 218, 219.

[5] Il n'y a pas lieu d'insister, je pense, sur les spéculations ingénieuses, mais fantaisistes, de Pavie relativement à cette fonction aussi bien qu'aux autres aspects du Nâga.

[6] Vishvanâth Nârâyan Mandlik, *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 169 et suiv.

Âryens de l'Occident[1]. Les noms des Nâgas qu'on y invoque, et qui sont ceux des serpents mythologiques de la légende, le mélange de superstitions rattachées à l'arbre et à tout le cycle atmosphérique[2], conservent à la cérémonie sa vraie signification.

Il est clair que l'importance du serpent dans le règne animal de l'Inde, la fréquence et le danger de ses morsures, les foudroyants effets de son venin, étaient de nature à lui assurer, dans ce pays, une place plus large qu'ailleurs dans la crainte et par suite dans les respects populaires. Des instincts fétichistes se greffent partout sur les religions naturalistes, dans la seconde période de leur existence. La vache en est, dans l'Inde même, un autre exemple, bien plus frappant encore et plus largement développé. Un pareil fait ne démontre à aucun degré l'intervention d'une race spéciale. C'est justement une des particularités de cet hommage propitiatoire rendu à l'hôte terrible des forêts indiennes, que toutes les classes, toutes les sectes, toutes les races s'y associent[3], toutes préoccupées également d'un péril également menaçant pour tous. Mais quelque part qui revienne aux circonstances locales, aux aberrations fétichistes et aux penchants superstitieux

[1] M. Fergusson en a lui-même, dans son Introduction, réuni un certain nombre qu'il serait aisé de grossir.

[2] *Journ. As. Soc. of Beng.* loc. cit. p. 214 et suiv.

[3] Vishvanâth Nârâyan Mandlik dans le *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 176. Relativement à l'Ananta caturdaci, cf. une remarque semblable, *Asiat. Res.* IX, 255

dans la diffusion des pratiques qui se rapportent au serpent, il est certain qu'aucune ne s'explique en dehors de la conception mythologique et naturaliste générale chez les populations âryennes; toutes y ont également leur source et leur première origine. Démoniaque et semi-divin, de signification météorologique ou phallique[1], musicale et prophétique, d'action tour à tour bénigne ou funeste[2], le serpent est, avant tout, un être mobile et à double aspect : le moins favorable domine dans les monuments les plus anciens[3].

Je pourrais ne rien dire des conjurations que contient l'Atharva Veda contre des serpents ou contre des vers considérés comme la cause de certaines maladies[4]; il est pourtant curieux que, jusque

[1] Outre les faits cités précédemment, je rappelle la liaison particulière qui existe entre le nâga et le liṅga. (Cf. Fergusson, p. 75. *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 259. *Ind. Antiquary*, 1875, p. 5 et suiv. et dans la planche les fig. 1 *a* et 1 *c*.)

[2] Relativement au pouvoir soit curatif, soit prophétique du serpent, on peut juger par diverses pratiques actuellement en usage que la tradition s'en est fidèlement transmise. (Cf. *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* loc. laud. p. 178, 179, 186, etc.) De même, dans la légende qui se récite à la Nâgapañcamî, la nâga femelle est en possession de l'ambroisie qui rend la vie à ceux qu'elle a tués (*ibid.* p. 172 et suiv.).

[3] Il est vrai que, s'il fallait en croire M. Fergusson, « toutes les traces d'un culte du serpent qui se peuvent trouver dans les Vedas et dans les écrits anciens des Âryens, seraient ou des interpolations de date postérieure ou des concessions faites aux superstitions des races sujettes » (p. 61, 62). C'est vouloir trop prouver; à plus forte raison quand le savant archéologue cherche à reléguer Ahi dans la même catégorie d'emprunts faits aux aborigènes (p. 49 n.).

[4] Cf. *Kuhn's Zeitschrift*, XIII, 135 et suiv.

dans ces pratiques superstitieuses, l'imagination ait mêlé le souvenir du serpent mythologique et de son primitif symbolisme. Ainsi s'explique pourquoi le conjurateur fait appel[1] à « la pierre formidable avec laquelle Indra détruit tout reptile, » pourquoi il invoque[2] le « soleil, » lui demandant, à son lever et à son coucher, de les « frapper de ses rayons. » La même inimitié entre le soleil et les Nâgas se manifeste dans un vers de l'invocation que Utaṅka adresse aux serpents[3] : « Qui, si ce n'est Airâvata, voudrait s'avancer parmi l'armée des rayons solaires ? » Je citerai encore une invocation du Yajus[4] : « Adoration aux serpents ! s'écrie le prêtre, à ceux qui sont sur la terre, à ceux qui habitent l'espace, à ceux qui habitent le ciel ; adoration aux serpents ! à ceux qui sont les flèches des Yâtudhânas[5], ou qui demeurent dans les arbres ; à ceux qui habitent les profondeurs. Adoration aux serpents ! à ceux qui sont dans l'étendue du ciel, ou qui sont dans les rayons du soleil[6], à ceux qui ont leur siége dans les eaux. Adoration aux serpents ! » Les serpents sont ici, suivant les conceptions ordinaires de la mythologie indienne, répartis entre les régions les plus diverses de la

[1] *Atharva V.* II, 31, 1.

[2] *Ibid.* II, 32, 1. Cf. V, 23, 6.

[3] *Mahâbhâr.* I, 800.

[4] *Vâjas. Saṁh.* XIII, 6-8.

[5] La flèche de la foudre.

[6] Cf. dans le *Taittir. Brâhm.* III, 1, 1, 6, et *Ind. Stud.* I, 92, l'invocation aux Sarpas mis en relation avec les Nakshatras. *Bhâgav. Pur.* XII, 11, 32-44, un des principaux Nâgas est admis dans le gaṇa de dieux qui préside à chaque mois.

création[1]; mais il faut tenir compte du commentaire expressif que nous fournit la cérémonie. Il s'agit du *pushkaraparṇopadhâna*, de cet acte liturgique qui consiste à préparer pour ishṭikâ, pour siége de l'offrande, une feuille de lotus. On se rappelle l'image cosmogonique qui représente le dieu créateur soutenu sur les eaux par une feuille de lotus; le soleil (hiraṇyagarbha), dont le lotus est un ordinaire symbole, paraît à la surface de l'océan céleste, et rend à toute créature la forme et la vie. C'est ce tableau que met en œuvre le début de la cérémonie (la feuille de lotus, le disque de métal (*rakman*), la statue d'or (*hiraṇyapurusha*) étendue sur la feuille), accompagné de vers (2-4) qui se rapportent au lever du soleil et aux préparatifs (5) du sacrifice qui l'appelle. A ce moment se place la prière aux serpents; elle est prononcée par l'auteur de l'offrande (le *yajamâna*) et suivie de vers où Agni est supplié de briller et de chasser les Rakshas (v. 9 et suiv.)[2]. Il suffit d'indiquer d'une façon générale cette marche de la cérémonie pour montrer clairement que ces Sarpas sont bien les génies du nuage et de l'obscurité; ils enveloppent le soleil naissant, et l'on s'efforce de conjurer leur puissance ténébreuse[3].

[1] Cf. l'invocation des serpents dans le çravaṇâkarman, *Âçval. Gṛ. S.* II, 1, 9 et suiv.

[2] Cf. *Kât. Çr. Sûtra*, XVII, 4, 1 et suiv.

[3] La Chândogya upanishad paraît, suivant la remarque de M. Lassen (*Ind. Alterth.* II, 514), attacher de l'importance au culte des

On peut juger combien, de cette signification naturaliste donnée, se devait aisément développer une autre fonction, parallèle, mais de tendance opposée : la face divine et lumineuse s'adosse à la face sombre et démoniaque. C'est le serpent bienfaisant et guérisseur; c'est Midgardsormr chez les Germains; Çesha chez les Indiens, prenant dans les vastes conceptions cosmogoniques une place respectée; c'est, dans les pays classiques, le serpent gardien du feu sacré, le *genius loci*, gardien dans l'Inde de la flamme sainte, ou, ce qui est tout un, du principe fécondant (le serpent et le liṅga), protecteur et abri du dieu lumineux Vishṇu, puis dieu lui-même et frère du dieu incarné dans le personnage de Kṛishṇa, chez les buddhistes le serpent gardien et abri du Buddha, le serpent gardien des reliques, protecteur du stûpa.

J'ai insisté précédemment sur cette association du stûpa et du nâga : manifeste dans les sculptures [1], nous avons vu que, suivant toute vraisem-

serpents; mais le terme de «sarpavidyâ» est trop vague pour nous fournir à lui seul aucun supplément d'information. (Cf. le *Mahâbhâshya*, cité ap. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 460.)— Dans l'Atharva Veda les Sarpas sont associés tour à tour aux Gandharvas et aux Apsaras (*Atharva V.* VIII, 8, 15), aux Rakshas et aux Pitṛis (XI, 6, 16), aux Gandharvas, aux Apsaras, aux Pitṛis et aux Rakshas (XI, 9, 16, etc.). Chez les Jainas (Weber, *Bhagavati*, II, 238) ils partagent avec les Asuras et les Suparṇas eux-mêmes (Garuḍa) le séjour du Pâtâla. La vertu fécondante du serpent perce dans un passage de l'*Aitar. brâhm.* (V, 23) : la Sarparâjñî, désignée comme ṛishi de *Ṛig Ved.* X, 189, ne serait autre que la Terre, et c'est en récitant cet hymne, en sa qualité de «Reine des serpents,» qu'elle se serait couverte de verdure et de fleurs.

[1] Non-seulement le Nâga y est fréquemment représenté sur la

blance, elle a laissé sa trace jusque sur les monnaies. Elle se fait aussi sentir dans plus d'une légende. Je renvoie à l'histoire du stûpa de Râmagrâma [1], au stûpa d'Amravati, pour ne point parler des stûpas merveilleux que les Nâgas édifient et honorent dans leur monde fantastique. Sans avoir la prétention de proposer ici une solution complète et définitive des problèmes qui se rattachent à cette forme de l'architecture religieuse (ce point n'a par bonheur qu'une importance secondaire pour la présente étude), je tiens à relever le fait de cette connexité; c'est un trait caractéristique qui achève la physionomie du serpent dans nos monuments buddhiques; j'ajoute qu'il me paraît de nature à ébranler les idées actuellement en faveur sur les origines du stûpa.

On représente assez généralement le stûpa comme issu des anciens usages funéraires : la coupole massive correspondrait au tumulus, la balustrade qui l'entoure au cercle de pierres dont le tumulus est d'ordinaire environné [2]. L'hypothèse est séduisante;

façade des stûpas, mais un de ces édifices figuré en miniature (Fergusson, pl. L) est enroulé dans les replis de deux serpents à trois têtes. Il faut noter encore une observation de M. Beal (*Catena of buddh. Script.* p. 102 n.) : « at the entrance of the stûpa is often found the figure of a Nâga. » Autre chose est de savoir si, comme le veut le savant sinologue, c'est en sa qualité de « gardien de trésors » qu'il occupe cette place.

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 372, al.

[2] Prinsep, *Essays*, I, 154 et suiv. Thomas, *ibid.* p. 167. Köppen, I, 546, etc. Fergusson, p. 88 et suiv. p. 166, al. Je n'insiste pas sur l'origine « touranienne » ou « scythique » que l'on attribue aux pratiques en question. A coup sûr il ne faut pas chercher un anneau intermé-

divers rites expressément prescrits dans l'Inde tendent à l'appuyer[1]. M. Fergusson remarque pourtant lui-même que nous ne sommes point en état de marquer les diverses étapes d'une transformation si complète.

Un bas-relief à Sanchi[2] nous montre, avoisinés d'adorateurs et participant évidemment à des hommages religieux, des édicules dont la signification peut paraître d'abord assez indécise. On voit seulement qu'ils sont accompagnés d'un autel et que deux d'entre eux sont entourés d'une balustrade : l'une est faite de larges blocs grossièrement appareillés; l'autre rappelle assez exactement les constructions de ce genre ménagées autour des stûpas buddhiques; l'édicule même qu'elle enserre est par

diaire dans cette légende d'un cheval qui apparaît miraculeusement au milieu d'un stûpa, où M. Low voyait « une allusion aux usages funéraires de la Tartarie et de la Scythie » (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1848, II p. p. 80). Encore moins convient-il d'appuyer l'origine tombale du stûpa sur des étymologies aussi imprudentes que fait quelque part M. Edw. Thomas (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, p. 481, 482). Quant à l'explication que M. Beal cherche du stûpa dans un rapprochement de symboles figurant les éléments, elle est évidemment beaucoup trop artificielle pour rendre compte d'une forme monumentale si répandue; elle prend son point de départ dans des combinaisons secondaires, sinon exclusivement chinoises; il me paraît qu'elle renverse le rapport vrai des termes qu'elle rapproche (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 164-166. Cf. *Catena of buddh. Script.* p. 102 n.). Une observation analogue s'applique à d'autres dérivations, également empruntées à l'ordre mystique. (Cf. Ritter, *Die Stûpas*, p. 153.)

[1] Cf. particulièrement l'article de Bâbu Râjendralâla Mitra, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 255, 257, al.

[2] Fergusson, pl. XXV, f. 1.

sa forme générale assez voisin de ces monuments. La planche XXXII nous éclaire sur la signification et l'origine de ces petits sanctuaires. On a reconnu dans ce relief le sanctuaire des Kâçyapas, le séjour du feu sacré, l'*agnyâgâra*[1]. Il est protégé par le serpent dont triompha, suivant la légende, Çâkyamuni, et qui figure ici en une place d'honneur. La forme en est évidemment empruntée aux cabanes des ascètes; on donne au dieu la même habitation, embellie et agrandie, qui sert à ses adorateurs. A Amravati[2], des hommes en costume d'ascètes rendent un tribut d'adorations à un sanctuaire tout à fait analogue; le serpent y tient de même la première place, et ici encore, bien évidemment, en qualité de gardien, de génie tutélaire; quant au feu, il est remplacé par les pieds sacrés; il n'a fallu qu'un changement de symbole pour imprimer un caractère buddhique à cet héritage d'un culte antérieur[3]. Il me semble qu'il y a là tout un enchaînement de faits qui nous invitent à remonter du stûpa à l'agnyâgâra. La légende semble connaître des caityas étrangers et antérieurs au buddhisme; ce

[1] Parlant de ce miracle, le Dìpavaṁsa (I, v. 36 de ma copie) s'exprime ainsi : Agyâgâre *ahinâgaṁ* damesi purisuttamo.

[2] Fergusson, pl. LXX.

[3] De même, à Sanchi, la figure 3 de la planche XXV semble offrir un développement de l'agnyâgâra, en l'honneur du vardhamâna. Comparez planche XXX, figure 2. L'association de l'arbre au sanctuaire est particulièrement digne de remarque dans ces deux cas, en ce qu'elle achève d'en caractériser la nouvelle application buddhique.

sont les « caityas des Vṛijis[1]. » L'aṭṭhakathâ citée par Turnour les définit comme des « sanctuaires consacrés aux Yakshas. » Cette explication donne, je pense, la clef d'un relief de Sanchi (pl. XXIX, f. 1); le sanctuaire qui y est figuré, par l'autel et par les flammes qui s'en élèvent (comme dans l'agnyâgâra des Kâçyapas)[2], se rattache étroitement à la série que l'on signale ici; les figures d'animaux merveilleux et fantastiques exprimeraient d'une façon très-naturelle la présence des Yakshas. Ces divinités secondaires, soit par leur signification, soit par leurs fonctions de gardiens près des trésors de Kuvera, sont sensiblement voisines des serpents mythiques; je les considère comme en étant, dans l'espèce, les substituts presque synonymes[3]. Si nous avons raison de rapprocher la représentation dont il s'agit des caityas des Vṛijis signalés par la tradition légendaire, ces sanctuaires, distincts de l'agnyâgâra pur et simple, dont ils ne seraient néanmoins qu'un facile développement, constitueraient un nouvel anneau intermédiaire entre l'édicule au feu sacré et le stûpa. Les

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 74 et suiv. *Mahâparinibb. sutta*, ap. Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, p. 994.

[2] Peut-être faut-il aussi ajouter les pierres disposées à la base dont la confusion est probablement l'œuvre du dessinateur, qui a pu d'ailleurs être trompé par la dégradation de la sculpture; j'imagine qu'elles entendent figurer la balustrade que nous avons déjà signalée plus haut.

[3] Il est curieux que, dans la version de la légende donnée par Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 419 et suiv., ce sont justement les Yakshas qui conduisent à bien la miraculeuse construction des 84,000 stûpas d'Açoka.

sculptures nous en fournissent encore un autre entre ces caityas prébuddhiques et les caityas buddhiques. Dans l'ermitage même des Kâçyapas, elles nous montrent (pl. XXXII en bas) une construction assez singulière : la forme est à peu près exactement celle du stûpa, et la balustrade circulaire n'y manque point. M. Fergusson refuse d'y voir un Dagoba, parce que le « tee » qui, dans ce cas, le devrait couronner, fait défaut. Il suppose que ce peut être une tombe. Cette hypothèse me paraît inadmissible. A quel titre figurerait ici un tombeau? Rien dans la légende n'en appelle ni n'en motive la présence, surtout en une position centrale et privilégiée. Nous retrouvons une construction évidemment toute semblable à Amravati (pl. LXXXVI); elle avoisine également l'ermitage d'un ascète, brâhmanique à ce qu'il semble; la présence d'un tombeau n'y est pas moins improbable; l'étendard qui flotte sur le sommet parle positivement contre une pareille interprétation. Une dernière considération me paraît décisive : dans le premier cas l'apparence extérieure de l'édifice, sa forme, dans le second, excluent l'idée d'une construction en pierre et impliquent au contraire une construction de bois. Or, si nous sommes en présence de tombes, il faut expliquer comment le tumulus de terre, protégé à la fois par sa simplicité et sa consécration traditionnelle, a pu, en pareil lieu surtout (nous sommes dans des ermitages), être remplacé par une imitation en bois, plus compliquée et moins durable. Si le « tee » manque aux deux

figures, dans la seconde tout au moins, il est jusqu'à un certain point remplacé par l'oriflamme; dans la première, l'espace paraît avoir fait défaut à l'artiste; c'est peut-être à cette même raison qu'il faut attribuer la forme parfaitement sphérique qu'affecte la calotte de l'édicule. Le second au contraire, plus pointu, plus développé en hauteur [1], rappelle d'un peu plus près la forme antérieure de l'agnyâgâra, dont je considère que ces constructions sont des dérivés. Il est difficile d'y voir des monuments purement buddhiques; le milieu où ils sont placés, l'absence d'adorateurs qui, dans ces monuments, ne manquent guère aux vrais stûpas, l'interdisent également. Il n'en est que plus curieux de trouver sur l'un d'eux (pl. XXXII) un emblème où M. Cunningham [2] et M. Fergusson sont, en dehors de toute idée préconçue, d'accord pour reconnaître deux yeux. M. Hodgson [3] mentionne justement la coutume de

[1] On sait du reste que la forme hémisphérique est loin d'être observée avec une fidélité rigoureuse dans tous les stûpas. Les planches de l'*Ariana antiqua* conduisent bien plus ordinairement à une forme primitive exactement analogue au type de nos agnyâgâras. La même conclusion paraît ressortir des vases à reliques que nous connaissons et dont la forme semble s'inspirer, habituellement au moins, de celle des monuments qui devaient les abriter. Des intentions mystiques, et le *Mahâvaṁsa* (p. 175, v. 5 et suiv.) en témoigne presque expressément pour la comparaison buddhique de la bulle d'air, peuvent avoir eu une part d'influence sur la fixation définitive de la forme exactement sphéroïdale. (Cf. Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 536.)

[2] *Bhilsa Topes*, p. 210.

[3] *Collected Essays*, p. 43, cité par M. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. V, p. 165.

marquer de deux yeux dans le stûpa les faces du piédestal qui en couronne le sommet. Faut-il penser que ce signe, comme le croit M. Beal, symbolise le regard vigilant des quatre Lokapâlas? A coup sûr, cette remarquable rencontre est un argument de plus pour faire rentrer les édifices en question dans la série monumentale qui aboutit au stûpa, pour nous confirmer à n'en pas chercher le point de départ dans des formes et des coutumes funéraires. Ce point de départ, tout nous pŏrte au contraire à le reconnaître dans le type de l'ancien agnyâgâra auquel s'appuie en dernière analyse la forme de ce que j'appellerai nos stûpas prébuddhiques[1].

[1] Je n'ai pas besoin de démontrer qu'il n'y a rien d'illogique ni de surprenant à ce que cette forme dérivée se perpétue comme nous le voyons sur nos monuments à côté de celle d'où elle est issue, pas plus qu'il n'est étonnant que l'une et l'autre se retrouvent à côté du type achevé et définitif du stûpa. Si l'on fait sortir le stûpa du tumulus et de son enceinte mégalithique, on est bien obligé d'admettre un fait tout analogue. Je ne dois pas manquer de noter une remarque de M. Fergusson qui aboutirait à une hypothèse voisine de celle que je soumets ici. A propos de la construction en forme de stûpa de la pl. LXXXVI, «il demeure incertain, dit-il, si nous la devons considérer comme un Dagoba, une tombe ou bien *un temple de quelque population antérieure à laquelle les buddhistes auraient par la suite emprunté cette forme pour leurs Dagobas.* Mon impression personnelle est que la dernière hypothèse est la plus vraisemblable» (p. 227). Le savant archéologue ne paraît pas pourtant s'être fort attaché à cette conjecture; d'ordinaire en effet, il semble regarder comme à peu près certaine la parenté du stûpa avec le tumulus et le cercle de pierres. — Dans notre hypothèse, c'est à titre d'objet sacré du respect religieux que les reliques auraient conquis leur place dans le stûpa; il était dans la logique des idées buddhiques que cette vénération s'étendît aux docteurs célèbres de la secte aussi bien qu'au Buddha lui-même. Il était naturel aussi que les plus grands

Mais le stûpa buddhique, sous sa forme définitive, ne présente-t-il pas, soit dans son application, soit dans sa structure, quelque trait qui répugne à cette hypothèse? Et d'abord le stupa a-t-il été, dès le début, employé comme sépulture, à titre spécial de tombeau? La combinaison systématique qui attribue le stûpa comme sépulture au roi Cakravartin est, nous l'avons vu, fort éloignée de démontrer, par elle-même, que ce mode de sépulture ait été réellement usité pour des souverains terrestres. Il n'y a, je ne dis point aucune preuve, mais aucune apparence que le stûpa ait été, anciennement surtout, élevé en l'honneur des rois. La tradition ne parle de stûpas qu'en corrélation avec des restes devenus déjà des reliques sacrées; l'idée de cet édifice entraîne avec soi une idée de vénération et de culte. Si la légende fait édifier des stûpas sur les reliques de Çàkyamuni, dès le lendemain de sa mort [1], c'est pour signaler la destruction postérieure de ces premiers édifices, par la main d'Açoka. A

personnages profanes demeurassent exclus de cet honneur; le silence de la tradition (pour Açoka, par exemple) nous autorise à penser que ce fut ce qui arriva en effet. Il faut avouer que ce fait est en lui-même bien défavorable à l'hypothèse de l'origine purement funéraire du stûpa. Les μνημεῖα élevés, suivant Plutarque (ap. Lassen, *Ind. Alt.* II, 342), à Ménandre ne prouvent rien, même indirectement, toute cette légende ayant été simplement transportée de Çâkya à un roi qui paraît avoir eu des relations avec le buddhisme.

[1] Nous sommes à cet égard d'autant mieux autorisés à nous défier de la tradition que nous la prenons en flagrant délit de fiction, quand, par exemple, Fa-Hian nous parle d'un stûpa construit par le Buddha en personne, et sur ses propres reliques.

voir la persévérance avec laquelle la tradition présente ce roi comme le grand bâtisseur par excellence, à quel chiffre fabuleux elle porte le nombre des stûpas qu'il fut censé avoir édifié, on est induit à penser que ce fut en réalité sous ce prince que commença l'affectation du stûpa au culte des buddhistes, ou tout au moins l'usage d'y enfermer des reliques. Cette conclusion est certainement appuyée, tant par la tradition qui relate l'anéantissement des stûpas antérieurs[1], que par notre analyse de la légende des funérailles du Buddha. On comprend mieux de la sorte la double fonction du stûpa; car, s'il sert à contenir des reliques, il est aussi employé, et très-fréquemment, à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. L'idée d'affecter à cette fin un type monumental dont la destination funéraire aurait encore survécu dans la mémoire publique n'est pas si naturelle qu'on le paraît admettre parfois. Aucun fait positif ne nous autorise d'ailleurs à considérer l'emploi du stûpa commémoratif comme un développement secondaire et plus moderne. Tout s'explique dès qu'on voit dans le stûpa un édifice du culte, un véritable sanctuaire. Sa transformation moderne dans la pagode à étages des Chinois[2] l'aurait, en un sens, ramené plus près de ses origines.

[1] Fa-Hian, ch. XXIII. Beal, *Buddh. Pilgr.* p. 90.

[2] Ritter, *Die Stûpas*, p. 231. Köppen, I, 537 et suiv.

On sait que la coupole du stûpa doit, en règle, être surmontée à son centre d'une sorte de plate-forme (le *tee*) sur laquelle on fixe le ou les parasols qui achèvent l'ornementation de l'édifice. Les développements qu'a pris par la suite cet appendice dans les constructions religieuses de la Chine, de l'Indo-Chine et du Tibet, la balustrade spéciale dont il paraît avoir été environné, au moins dans certains cas, comme par exemple à Sanchi [1], tout commande de le considérer comme une partie importante et significative de l'ensemble. La seule explication qu'on en ait tentée, à ma connaissance, est celle de M. Fergusson [2]; mais il m'est impossible de voir sur quoi il se fonde pour y reconnaître « a simulated relic box. » Rien n'est plus différent de tout ce que nous connaissons en fait de vases à reliques chez les buddhistes [3]. N'est-il pas plus plausible de voir dans le « tee » une transformation de l'autel qui, bien que vide quelquefois, ne manque pas au devant des petits sanctuaires où nous trouvons la première origine du stûpa? Sa persistance dans le monument buddhique, encore qu'à une place nouvelle, formerait d'un type à l'autre une attache de plus. Ne voyons-nous pas la plupart du temps, dans nos sculptures, un autel disposé au devant de l'arbre

[1] Fergusson, p. 96 et pl. II.

[2] *Loc. cit.*

[3] Quant aux objets représentés sur une sculpture de Buddha-Gayâ reproduite par M. Fergusson, *loc. cit.* note, à part la balustrade et les parasols ou les têtes de serpent, je ne sais vraiment ce qu'on y pourrait distinguer.

sacré? Et pour ce qui est du parasol étendu au-dessus d'un autel vide, outre que sa présence se justifierait naturellement comme le couronnement de tout l'ensemble, on peut voir, dans un relief de Sanchi[1], un cas pareil, où il n'y a pas même place pour cette explication. Enfin cet autel n'est pas toujours ni nécessairement vide. En effet, au Tibet toujours, et quelquefois à Ceylan, puis dans l'Indo-Chine et à la Chine, l'autel porte une sorte de pyramide[2]. Parmi les objets d'adoration ordinaire à Amravati nous rencontrons précisément, dressées sur ou immédiatement derrière un autel (ou un trône qui en tient la place), des colonnes de forme pyramidale, dont les côtés sont formés par des flammes et qui sont couronnées du vardhamâna. La présence des pieds sacrés au devant de l'autel témoigne expressément du caractère buddhique de l'ensemble[3]. Il me paraît bien difficile de séparer ces colonnes des pyramides disposées sur le « tee » des stûpas, d'autant plus que, parmi les emblèmes qui terminent les stûpas de forme pyramidale, on

[1] Fergusson, pl. XXXV, f. 2.

[2] Hodgson, Ritter, *Die Stúpas*, p. 230. Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 537 et suiv.

[3] Je rappellerai à ce propos que, à la différence des *tirthikas* soumis à un noviciat de quatre mois, les *aggikas* ou adorateurs d'Agni et les *jâṭilas* ou ascètes étaient admis immédiatement dans la communauté buddhique (Minayeff, *Gramm. pâlie*, trad. Guyard, p. XXXVII). Point n'est besoin de faire sentir combien les ascètes représentés dans nos sculptures rentrent exactement dans les catégories dont cette disposition disciplinaire constate évidemment une certaine affinité avec l'institution buddhique.

nous signale, à côté du parasol, « une flamme qui s'élève vers le ciel, le trident de Çiva ou le sceptre de prière buddhique c'est-à-dire la foudre[1]; » ces deux derniers sont identiques, on le verra, de signification et d'origine avec le vardhamâna, que nous retrouverons lui-même couronnant le stûpa sur les monnaies de la série d'Amoghabhûti. A Sanchi[2] le vardhamâna reparaît, isolé, sur l'autel, au devant d'édicules qui par leur forme se rattachent directement à l'agnyâgâra, tandis que la visible prépondérance de l'arbre imprime à la représentation une physionomie spécifiquement buddhique[3]. Dans ces cas, aussi bien que dans les reproductions citées plus haut des édicules que nous comprenons sous le nom

[1] Köppen, I, 539.

[2] Fergusson, pl. XXV, fig. 2; pl. XXX, fig. 2. Exemple analogue à Amravati, pl. XCVIII.

[3] On remarquera à ce propos le nom de Cûḍâmaṇi que les Tibétains donnent à la pyramide qui couronne le stûpa (Hodgson, *Sketch of Buddh.* note 6, dans les *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* vol. II). A Bôrô-Boudour, presque tous les monuments sont couronnés d'une figure dont la forme générale est celle-ci : . C'est de toute évidence la pyramide qui, dans la plupart des pays buddhiques, s'élève au sommet des stûpas. Le triçûla, bien que d'un emploi plus rare, lui est dans certains cas clairement coordonné et assimilé (par exemple, pl. CCCLXXXIII, CCCLXXXV, etc.). D'un autre côté, l'ushṇîsha (cûḍâmaṇi) du Buddha en affecte quelquefois exactement la forme (pl. CCLXVII), et dans une représentation (pl. CCCXXXII) du Cakravartin et de ses trésors, ce même symbole y figure le maṇiratna. En rapprochant ces faits de la signification que nous sommes amenés à attribuer soit à l'ushṇîsha, soit au maṇiratna et au triçûla, il me paraît difficile de méconnaître dans l'emblème en question un symbolisme igné, qui, comme je l'indiquais, le rattache étroitement au pilier à flamme et à triçûla d'Amravati.

d'agnyâgâras, l'autel est disposé sous une sorte d'arche. Le souvenir de cette origine se serait-il conservé dans le nom de « toraṇa » qui est le terme technique pour désigner le « tee? » Au moins est-il impossible de rien découvrir dans sa structure classique qui justifie une pareille dénomination.

Chacun des stûpas figurés en miniature à Amravati a sa façade principale uniformément décorée de cinq pilastres : la place qu'ils occupent interdit de penser qu'ils aient ou aient eu, sous cette forme, une raison d'être architectonique ; il faut qu'ils aient quelque signification symbolique ou soient fondés dans la tradition. Et en effet, que l'on rapproche les petits sanctuaires des reliefs de Sanchi. De ceux de la pl. XXV, fig. 1, à celui des Kâçyapas (pl. XXXII, f. 1), de celui-ci à l'édicule de la pl. XXX, en passant par celui de la pl. XXV, fig. 3, nous embrassons tout un développement parfaitement normal ; les pilastres sur façade sortent des nécessités mêmes de la construction ; ils se multiplient et prennent enfin un rôle plus spécialement décoratif dans les derniers cas. Il n'y a plus qu'un pas bien facile de là à leur emploi final sur les stûpas[1]. Il nous est d'ailleurs permis de penser que l'imagination fertile des buddhistes ne fut point embarrassée d'y légitimer leur présence et d'en fixer canoniquement le

[1] Et d'abord sur des stûpas comme ceux de la pl. XCVII, fig. 3 et 4, dont les pilastres, encore isolés et motivés à demi par les nécessités de la construction, font transition à la disposition dernière dans les stûpas les plus avancés.

nombre par les jeux mystiques dont elle est coutumière.

Il ne reste plus à signaler que la balustrade. Elle s'explique aussi bien dans notre hypothèse que dans toute autre, puisque nous la retrouvons exactement semblable autour de nos agnyâgâras. Nous avons d'autant moins de raison de lui chercher une origine nécessairement funéraire, qu'elle figure plus ordinairement autour des arbres sacrés[1]. Rien de si simple que de lui attribuer une signification toute religieuse. Partout le sacré s'isole du profane; une barrière défend le sanctuaire et le dieu. On doit même avouer, je pense, que la filiation proposée, mieux que la comparaison des enceintes mégalithiques, rend compte de la construction de nos balustrades buddhiques qui, immédiatement, sont issues, à coup sûr, d'un type antérieur en bois.

En somme, et sans revendiquer pour l'opinion que je soumets ici un degré de certitude où il est bien malaisé de parvenir en pareille matière, elle a du moins cet avantage de rendre compte d'un bien

[1] Les exemples en sont nombreux dans les sculptures, et on se souvient que l'usage s'en reflète clairement jusque dans les emblèmes des monnaies buddhiques. Il est du reste fort possible que la balustrade autour de l'arbre représente un trait mythologique très-ancien : dans le conte allemand (Conf. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 425), l'arbre mythique est entouré d'une grille de fer. Nous savons assez que l'arbre est parent et voisin soit des *forteresses*, soit des *filets* atmosphériques. — On remarquera à ce propos quelle relation étroite établissent entre l'arbre et les sanctuaires deux des représentations de Sanchi (pl. XXV et pl. XXX) qui ont été alléguées comme éclairant les origines du stûpa.

plus grand nombre de faits et même de traits de détail qu'aucune tentative précédente. S'étonnera-t-on outre mesure d'un changement si sensible de destination entre la forme primitive et le type dérivé? Cette fin de non-recevoir ne serait en aucun cas décisive. N'est-ce point plutôt sur un souvenir traditionnel bien digne de remarque que se fonde le prétendu symbolisme des Tibétains, avec leur flamme perpétuellement brûlante au centre du stùpa[1]? Il est curieux aussi que tant de légendes s'accordent à nous montrer une flamme, une lumière miraculeuse jaillissant d'une foule de stùpas[2].

Les détails qui précèdent ont été appelés d'abord par le rôle, en un point connexe, du serpent, et par le désir de n'en négliger aucun trait notable; ils préparent les remarques qu'il me reste à ajouter

[1] Cf. Ritter, *Die Stûpas*, p. 228. Dans les sculptures de Bòrô-Boudour, les lampes, les coupes où brûle le feu semblent jouer un rôle fort important dans le culte buddhique; on les retrouve sans cesse autour du Buddha et en beaucoup de cas comme un accessoire typique. Voy. la publication du gouvernement hollandais, par exemple, pl. LXXXIII et suiv., etc. Je remarque en passant que la forme conventionnelle qu'affecte la flamme dans plusieurs de ces reliefs (par exemple pl. 302, 315, 386, etc.) pourrait peut-être faire penser que dans la pl. LXX de M. Fergusson, le dessin ayant quelque peu altéré d'ailleurs la forme primitive, cet objet placé sur une sorte d'autel au devant du pilier à triçûla et où, en désespoir de cause, M. Fergusson cherche une relique, figure simplement une flamme. Ou bien y faut-il reconnaître une coquille comme celle qui paraît représentée sur le petit stûpa de la pl. XXXII, à Sanchi?

[2] Je citerai seulement, à titre d'exemples, Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 52, 153, 165, 198, 266, 383, 395, 418, 439; II, 90, etc.

sur un autre symbole du culte de Sanchi et d'Amravatî, le *vardhamâna*[1].

Je le désigne ainsi, conformément à la conjecture de Burnouf[2]. Si ce nom paraît s'être en effet appliqué proprement à cet emblème sous sa forme complète et traditionnelle, on va voir que le nom de *triçûla* ou trident, par lequel on le distingue plus ordinairement, est à la fois plus expressif et plus conforme à ses origines. Celles-ci ont fort exercé la sagacité des archéologues. M. Cunningham[3] et M. Fergusson[4] sont d'accord pour y découvrir un groupement des cinq éléments; il est vrai qu'ils arrivent à ce résultat par des voies fort différentes. M. Thomas[5], repoussant la conjecture de M. Cunningham, décompose le signe en un double symbole, l'un du soleil et l'autre de la lune; il ne craint même pas

[1] Pour ses formes habituelles, cf. Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXII, f. 16-28. Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI, p. 454 et suiv. et la planche.

[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 627.

[3] *Bhilsa Topes*, p. 355 et suiv. Cf. du reste la p. 333 où, distinguant à tort du vardhamâna un emblème trouvé dans un stûpa de Bhojpur et sûrement tout à fait identique à celui de Buddha-Gayâ que reproduit M. Fergusson (p. 116), M. Cunningham résout en *muñ*, soi-disant pour *muni*, le même diagramme où sous une forme presque identique il découvre les lettres *y*, *r*, *l*, *v*, *m*. Mais le même savant (*loc. cit.* p. 356) ne veut-il pas aussi résoudre comme monogramme le svastika! Encore n'arrive-t-il à y reconnaître les syllabes pâlies *su–ti* que par une interversion inadmissible : c'est un des traits caractéristiques de cette figure que les pointes de la croix soient dirigées vers la droite.

[4] *Tree and Serp. Worsh.* p. 115 et suiv.

[5] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 483.

de chercher dans cette figure astronomique quelque allusion aux races solaire et lunaire. S'il est permis d'espérer dans un pareil sujet une conclusion un peu solide, ce ne peut être que par l'examen exact du rôle et surtout par l'analyse attentive de la forme du symbole.

S'il ne paraissait que sur lès monnaies, où il affecte d'ailleurs des formes assez diverses, on serait autorisé peut-être à n'y chercher qu'un monogramme ou quelque marque plus ou moins arbitraire, sans valeur propre. Cette hypothèse devient inadmissible dès que l'on considère la place qu'il occupe à Sanchi, à Amravati, dans d'autres monuments encore. Suivant M. Fergusson (*loc. laud.*) « il n'y est jamais adoré comme l'est la roue ou l'arbre, ou le dagoba, auxquels il est certainement inférieur comme objet du culte. » Cependant la profusion avec laquelle il est répété dans ces monuments tout religieux, la place apparente et privilégiée qu'il y occupe si souvent, témoignent assez du respect qui, pour une raison ou pour une autre, s'attachait à ce symbole; il y a plus, et, à titre inférieur, si l'on y tient, il est évident qu'en nombre de cas il participe à de véritables adorations : il figure sur l'autel à la place d'honneur, au sommet des colonnes à flamme, il est associé tantôt aux pieds sacrés, tantôt à l'arbre. C'en est assez pour démontrer que, à quelques emplois vulgaires et insignifiants qu'il ait pu être rabaissé ensuite, il a eu véritablement à l'origine, et il a sans doute traditionnellement conservé une valeur reli-

gieuse[1]. Le secret ne m'en paraît point particulièrement mystérieux.

Que l'on observe la forme qu'il affecte sur les colonnes à flammes ou au sommet des drapeaux : la partie la plus essentielle, la plus caractéristique, en est visiblement la moitié supérieure, la fourche à trois dents. En effet, sur des monnaies d'un caractère buddhique aussi accusé que celles d'Amoghabhûti[2], où le symbole retient sa signification religieuse puisqu'il y couronne le stûpa, il est en quelque sorte résolu en ses éléments constitutifs : le trident[3], la roue et deux petits cercles qui remplacent ici la barre transversale. Les monnaies de Kadphises[4] offrent exactement la même disposition, bien qu'il soit interdit de songer ici à une origine spécifiquement buddhique. Des formes voisines, certainement dérivées du même type originaire, figurent soit parallèlement à la précédente sur les monnaies de Kadphises, soit sur d'autres séries[5]. Il faut tenir compte de l'importance spéciale du trident sur celles de ces pièces qui sont frappées au type de Çiva[6] et

[1] C'est ce qui arrive chez nous pour la croix.

[2] Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, f. 2-5, 7-10.

[3] Des cas comme la monnaie de Vijayamitra (Prinsep, pl. XXXIV, 24) ne peuvent laisser de doute sur la nature de cette partie.

[4] *Ariana ant.* pl. X, 5, 9 et suiv.

[5] Par exemple, les médailles du souverain anonyme, dit le ΣΩΤΗΡ ΜΕΓΑΣ (*Ar. ant.* IX, 8-22; X, 1-4; celles de Kanishka, etc. (Cf. la réunion de types rassemblés sur la planche du col. Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI.)

[6] Je rappelle qu'un guerrier (vraisemblablement divin) au trident

du taureau Nandin; on sent par là que, dans le symbole dont il s'agit, le trident est, plus que le disque auquel il est associé dans le type classique des buddhistes, le trait original et comme le premier noyau de l'ensemble. A l'appui de cette conclusion, je citerai encore le trident des Dattas de Yamunâpur[1], et cette monnaie d'un Deva de la même région[2], où le trident et la roue, bien que rapprochés sur le même revers, conservent cependant une existence individuelle et distincte; je rappellerai encore une monnaie de Behat[3], où, à côté de symboles buddhiques tels que l'arbre (et peut-être le vardhamâna lui-même), paraît le trident dans sa forme la plus simple et la moins altérée. Je considère donc le vardhamâna comme issu de l'association de la roue et du triçûla[4]; je n'essayerai point de préciser la valeur de la ligne transversale qui complète l'ensemble[5]; elle paraît n'avoir eu en tous cas qu'une

reparait sur les monnaies de Bhâgavata (Prinsep, pl. VII, fig. 4), où tous les symboles du revers sont également buddhiques.

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, f. 18, 22, 24, 26.

[2] *Ibid.* fig. 4.

[3] Prinsep, *Essays*, pl. IV, f. 5.

[4] M. Fergusson a lui-même indiqué en passant la possibilité de cette origine, p. 114. On retrouve fréquemment à Sanchi (Fergusson, p. 159 et suiv.) des figures où la roue et le vardhamâna sont à leur tour rapprochés. A Bòrò-Boudour, je ne rencontre point le vardhamâna sous sa forme complète. On a vu par une note précédente qu'il y est remplacé d'ordinaire par une figure de valeur comparable. Cependant le trident paraît quelquefois dans ces longs bas-reliefs, et c'est alors le trident tout seul, sans roue ni barre transversale. (Voy. *Bóró-Boedoer*, pl. CCCXII, CCCXVI, CCCXXXV, etc.)

[5] On y pourrait peut-être découvrir une figure du carreau de

importance secondaire; c'est ce qui ressort tant des figures nombreuses où elle manque complétement, que de la diversité des formes qu'elle affecte tour à tour; peut-être n'a-t-elle été d'abord qu'un trait purement accessoire. Le trident demeure à coup sûr l'élément principal et caractéristique dans ce symbole; on s'explique aisément qu'il ait pu être associé à la roue si l'on remonte à sa signification propre.

Dans les mains de Çiva, comme dans les mains d'Indra[1], comme dans les mains de Poseidon, le trident est d'abord l'image du feu de l'éclair[2]. La persistance de ce symbolisme rend fort bien compte des particularités les plus dignes de remarque dans le rôle du vardhamâna sur nos monuments. J'ai déjà rappelé qu'il y couronne d'ordinaire les hampes des bannières[3]; et nous avons, dès le début de cette étude, tiré de cette équivalence avec le maṇiratna du Cakravartin une conclusion que confirment toutes les autres données. Je rappelle surtout la place qu'occupe le vardhamâna dans les reliefs d'Amravati au sommet de ces colonnes d'où jaillissent

foudre, cf. par exemple Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXIII, f. 14, et la figure qui paraît sur certaines monnaies indo-scythiques au type d'OKPO, par exemple Prinsep, *Essays*, pl. XXI, f. 1. On comparerait alors certaines combinaisons du svastika et du triçûla, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI, f. 23.

[1] *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 456 et suiv.

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 237.

[3] Est-ce en vertu d'un symbolisme analogue que le sceptre des Guptas est sur leurs monnaies surmonté du garuḍa, l'oiseau de l'orage? (Cf. Lassen, *Ind. Alt.* II, 947, 958, etc. *Ar. ant.* pl. XVIII.)

des flammes[1]. Quelque mystérieux que soit encore pour nous ce pilier pyramidal, un symbole igné est à coup sûr bien à sa place en couronnement d'un semblable faisceau de feu. M. Fergusson[2] rappelle ingénieusement à ce propos un passage du Liṅga-purâṇa cité par Wilson[3], et d'après lequel « the primitive liṅga is a pillar of radiance in which Maheçvara is present. » Si, comme il y a toute apparence, nous sommes autorisés à maintenir ce rapprochement, rien n'est plus naturel que l'association du trident avec un autre emblème çivaïte, d'un symbole de la foudre avec un symbole qui ne se peut référer finalement qu'au même ordre de phénomènes[4]. J'ajoute que cette signification ignée explique à merveille la présence du vardhamâna sur l'autel, dans l'agnyâgâra[5], où il perpétue sous une forme nouvelle la présence du feu sacré. De même, à Amravati, quand il surmonte le pilier à flammes, c'est au-dessus de l'autel qu'il est représenté, ou, ce qui revient au même, au-dessus du trône du Buddha, substitué, avec le signe des pieds sacrés, à l'ancien autel brâhmanique[6], comme la

[1] Fergusson, pl. LXVII, LXVIII, LXX, LXXI, LXXII, LXXXIII.

[2] P. 208.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, I, p. LXVII.

[4] C'est ce que semble confirmer l'étroit rapprochement de l'arbre sacré dans certains reliefs, comme pl. LXX, en haut.

[5] A Buddha-Gayâ, Fergusson, p. 116, fig. 20; à Sanchi, pl. XXV, f. 3; pl. XXX, f. 2.

[6] On peut se demander si cette association du trône avec un symbole de la foudre n'est pas en connexion avec le nom de Vajrâsana,

marque caractéristique d'une application nouvelle et d'un culte nouveau.

Les monuments expriment à leur manière la synonymie du maṇiratna et du vardhamâna. Ce n'est ni la seule ni même la plus apparente des coïncidences entre la liste des «joyaux» et la série de symboles que nous avons passée en revue: plus évidemment encore que le triçûla au maṇi, la roue et le cheval font pendant au cakraratna et à l'açvaratna. Il y a mieux; le strîratna lui-même a une place d'honneur dans les monuments. Les portails de Sanchi offrent en nombreux exemplaires l'image d'une femme debout ou assise sur un lotus, que deux éléphants placés à ses côtés arrosent de l'eau de deux vases qu'ils soulèvent au-dessus de sa tête dans les replis de leur trompe[1]. Il est évident que M. Fergusson a donné à cette femme son vrai nom, en y retrouvant, d'après une description du Vishṇupurâṇa, Çrî, la femme de Vishṇu. Il n'est pas moins certain que cette figure, ordinairement coordonnée au Cakra (p. 113, 120), est essentiellement identique au strîratna du Cakravartin. Sa présence à Sanchi n'est point un fait isolé; elle reparaît à Udayagiri[2], elle reparaît sur des monnaies attribuées par le général Cunningham à un roi satrape Saudâsa et même, d'après lui, sur un didrachme d'Azilizes[3]. Loin de

« siége de diamant, » et aussi « siége à la foudre, » donné au trône du Buddha sous l'arbre de Bodhi.

[1] Fergusson, p. 105, 112, 113, 120.

[2] Fergusson, p. 268, et la pl. C, fig. 3.

[3] *Archæolog. Survey*, III, p. 39 et suiv.

partager l'étonnement de M. Fergusson (p. 242) sur sa reproduction dans ces divers monuments, on y reconnaîtra, je pense, une confirmation, à coup sûr assez inattendue, des observations présentées précédemment.

S'autorisant de ces faits, on pourrait, sans excessive témérité, pousser plus loin la comparaison des deux listes; il serait aisé de signaler pour chaque membre, à défaut de correspondants identiques, d'assez exacts équivalents : l'éléphant et le serpent ne sont pas seulement rapprochés par la commune dénomination de « nâga; » ils sont proches parents par la signification mythologique; — en regard du gṛihapati, représentant du feu, nous aurions peut-être le droit de mettre son ancienne demeure transformée en stûpa;— au pariṇâyaka, tel que nous l'avons entendu, les pieds sacrés fourniraient un parallèle satisfaisant. Il est bon de signaler ces approximations; elles font sentir comment tous les faits, examinés isolément, s'accordent à nous ramener sur le même terrain; je n'y attache pas d'autre prix. Le nombre des symboles buddhiques n'est point arrêté à un chiffre précis. Je pense avoir relevé les plus importants, les plus instructifs; je n'en ai pas épuisé la liste, il s'en faut, et j'ai moins encore cherché par un départ arbitraire à établir artificiellement d'apparentes correspondances. Les identités évidentes, irrécusables, n'en sont que plus significatives. Les joyaux du Cakravartin sont souvent représentés dans les monuments buddhiques autour de leur maître

supposé[1]; un certain caractère religieux y demeurait attaché[2], mais la signification propre de ces symboles, ainsi immobilisés, s'était certainement effacée du souvenir populaire. La présence de la roue, du vardhamâna, du cheval, de Çrî parmi les symboles vénérés ou du moins respectés du culte buddhique ne s'explique que par une tradition indépendante; c'est une véritable vérification de nos premières conclusions. Nous pouvons, en un sens, dire que c'est toujours en sa qualité de Mahâpurusha Cakravartin que le Buddha paraît entouré des symboles que nous venons d'énumérer. Cette observation nous aide à nous faire une idée plus précise et plus juste du rôle dans le culte buddhique de tous ces emblèmes. Associés au Buddha en raison des traditions mythologiques et populaires dont il s'est peu à peu trouvé hériter, ils ne sont réellement pas l'objet d'un *culte;* au moins ne peut-il être question que d'un culte de commémoration qui n'implique aucun degré d'idolâtrie étroite et fétichiste. C'est par la légende, ce n'est ni par le dogme ni par le culte qu'ils sont entrés dans le buddhisme. Par leur origine ils n'appartiennent pas en propre au buddhisme[3], ils ne manifestent pas non plus de sa part

[1] Cf. Fergusson, pl. XCI, XCV, etc.

[2] Les sept ratnas figurent, à coup sûr, comme un objet de respect, dans les temples lamaïques (Köppen, *Die Relig. des Buddha*, I, 562).

[3] Il y a à cet égard une grande part de vérité dans certaines observations de M. Edw. Thomas, ap. Marsden, *Numism. oriental.* nouv. édit. p. 58, 60. — Cela n'exclut pas que divers symboles aient pu non-

une fusion ni un compromis, soit avec d'autres religions, soit avec des couches de population nouvelles. Pour lui ils ne sont pas rigoureusement religieux[1]; ils forment une part de son héritage dans le vieux patrimoine mythologique de l'Inde, devenu la propriété commune de bien des sectes d'ailleurs rivales de tendances et de doctrines.

seulement se populariser parmi les buddhistes, mais même y devenir chacun isolément le signe propre et caractéristique de telle ou telle secte particulière. (Cf. Edw. Thomas, dans le *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 478 et suiv.)

[1] Le point de vue d'où nous nous plaçons nous dispense *a priori* d'examiner de près les spéculations soit de M. Cunningham, *passim*, soit de M. Fergusson, *Bhilsa Topes*, p. 351 et suiv. al., sur la valeur représentative des divers symboles dans le mysticisme buddhique. En supposant, ce que je ne crois en aucune façon, que la roue ait jamais représenté spécialement le Buddha, le triçûla le dharma, etc., ces significations seraient évidemment toutes putatives et secondaires, même dans le sein du buddhisme; or, ce sont les origines, c'est la signification première qui seules nous intéressent ici.

CONCLUSION.

Antiquité de la Légende du Buddha. — Son caractère. — Sa formation. — Les éléments antérieurs qu'elle suppose. — Sa signification pour l'histoire religieuse de l'Inde.

Dans toute religion, il faut soigneusement distinguer entre les doctrines et les légendes, entre le système théologique et les traditions ou les superstitions populaires. Cette précaution n'est nulle part plus indispensable que dans un pays de castes tel que l'Inde. Il importe de l'observer pour se faire sur le présent sujet un jugement solide. Le brâhmanisme rigoureux, conséquent, absolu des livres ne nous donne assurément pas un tableau complet ni sincère de l'état religieux de l'Inde. Il est indubitable que, au-dessous de la caste sacerdotale, de ses systèmes, des pratiques dont elle maintenait plus ou moins intact l'usage traditionnel, vivait et se développait, dans les classes inférieures, tout un vieil héritage de traditions mythologiques; il y fermentait des instincts, des idées religieuses qui devaient un jour ou l'autre sortir de l'obscurité. Il est non moins certain que le buddhisme, malgré ses tendances plutôt disciplinaires et morales, peu dogmatiques et nullement polythéistes, dut sa grande fortune dans l'Inde aux satisfactions au moins partielles qu'il donnait à ce mouvement national. Ainsi purent s'introduire parmi ses traditions des éléments

indépendants, par le caractère et par l'origine, des données particulières et des tendances propres de la secte. La légende du Buddha plonge ses racines dans cette couche de l'hindouisme purement populaire d'où sortit toute la végétation religieuse si luxuriante de l'Inde.

L'importance des analyses précédentes et le prix des conclusions qu'elles autorisent reposent, en grande partie, sur l'âge que nous pouvons assigner aux légendes qui en font l'objet.

La plus abondante et la plus fidèle de nos sources a été le Lalita Vistara. La date et l'autorité de ce livre ont été parfois jugées bien sévèrement. On y a vu une compilation du VIe [1], voire même du VIIIe ou du IXe siècle [2]. Des autorités plus graves le font remonter à une époque beaucoup plus ancienne [3] et le considèrent, plus ou moins expressément, comme un des livres sortis du concile de Kanishka [4]. Nous sommes, en fait de points fixes et positifs, réduits aux dates que nous fournissent les traductions en langues étrangères. La version tibétaine ne nous avance guère; elle interdit seulement de placer postérieurement au VIe siècle [5] la rédaction sanscrite que nous possédons. Quant aux livres chinois donnés comme les plus anciennes traduc-

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1851, p. 283.

[2] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 70-71.

[3] Wassiljew, *Buddhismus*, 192, 231.

[4] Burnouf, *Introduction*, p. 179; Lassen, *Ind. Alterth.* II, 71, note; Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, p. 242.

[5] Foucaux, p. XVI.

tions du Lalita Vistara [1], ils ne nous sont que vaguement connus; l'emploi d'un même titre pour désigner des ouvrages différents jette sur les renseignements bibliographiques une fâcheuse incertitude [2]. Il paraît certain que le Fang-teng-pen-ki-king de Stan. Julien est fort éloigné de représenter une traduction du Lalita Vistara que nous connaissons [3]; le Pou-yao-king s'en rapproche beaucoup plus, mais sans en être une reproduction exacte, encore moins littérale [4]. Il faut convenir qu'il n'y a point de con-

[1] Note de Stan. Julien, ap. Foucaux, *loc. cit.*

[2] Wassiljew, *loc. cit.* p. 123-124; Beal, *The romantic Legend of Sâkya Buddha*, p. v et suiv.

[3] Stan. Julien avait eu entre les mains une édition du Fo-pen-hing-king; il le décrit ainsi dans un fragment de lettre dont je dois la communication à l'obligeance de M. Schiefner : « C'est une sorte de Lalita Vistara en vers; seulement il y a 31 chapitres au lieu de 27. » On remarquera surtout que cet ouvrage est tout entier en vers, ce qui fournit un argument de plus en faveur de l'antiquité supérieure des parties versifiées, des gâthâs.

[4] Je dois quelques indications sur ce livre à mon confrère M. Specht, qui a bien voulu jeter à mon intention un coup d'œil sur l'exemplaire mis à ma disposition par une libérale communication de la Bibliothèque de l'Université de Pétersbourg. Il est divisé en huit livres et en trente chapitres, dont voici les sujets : Livre Ier, chap. Ier : Discours sur la descente du Bodhisattva; chap. II : Les portes de la loi; chap. III : Sous quelle forme il viendra dans le monde. — Livre II, chap. IV : Sa descente du ciel, son séjour dans le sein de sa mère; chap. V : L'époque de sa naissance, les 32 pronostics. — Livre III, chap. VI : La visite au temple des dieux; chap. VII : La leçon d'écriture; chap. VIII : Assis sous un arbre, il regarde labourer; chap. IX : Le roi cherche une femme pour le prince; chap. X : Les épreuves. — Livre IV, chap. XI : Les quatre sorties; chap. XII : Le départ du palais; chap. XIII : La fuite. — Livre V, chap. XIV : Les trois écoles hétérodoxes; chap. XV : Les six années d'austérités; chap. XVI : Le nâga Kâla. — Livre VI, chap. XVII : Il appelle le dé-

clusion précise à tirer de ces faits quant à la date de la version connue du Lalita Vistara. Il en est autrement pour le fond même de l'ouvrage, pour les légendes qui y sont groupées. Notre Lalita Vistara n'appartient peut-être, sous cette forme exacte, qu'à une seule école[1]; mais rien n'est plus certain que la coexistence, dans diverses écoles, de plusieurs versions très-voisines d'un même sûtra[2]; et il n'est pas douteux qu'il n'ait eu, sous une forme certainement très-analogue dans toute la partie légendaire, des équivalents exacts chez tous les buddhistes. Les témoignages des bibliographes chinois démontrent sans conteste l'existence dans l'Inde, au plus tard dès le commencement du Ier siècle, d'une Vie réputée canonique et sacrée du Docteur, très-semblable pour le fond au Lalita Vistara, puisqu'on la

mon; chap. XVIII : Il triomphe du démon; chap. XIX : Il acquiert la bodhi; chap. XX : Félicitations des dieux. — Livre VII, chap. XXI : Il se livre à la contemplation; chap. XXII : Apparition des quatre Mahârâjas; chap. XXIII : Brahmà l'exhorte à enseigner la loi; chap. XXIV : Conversion des cinq disciples, le dharmacakrapravartana; chap. XXV : Les dix-huit conversions. — Livre VIII, chap. XXVI : Buddha se rend dans le Magadha; chap. XXVII : Conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana; chap. XXVIII : Udâyin; chap. XXIX : La mort du Buddha; chap. XXX : Conclusion. Cette table des matières suffit à démontrer que le livre est, en somme, très-semblable au Lalita Vistara; la comparaison spéciale de quelques passages n'a pu que me confirmer dans cette impression. On observera néanmoins que la version chinoise dépasse la limite où s'arrête le texte sanscrit, et se dénonce par là comme secondaire relativement à cette rédaction.

[1] Wassiljew, *Buddhismus*, p. 4.

[2] Wassiljew, p. 123 et suiv.; Beal, *Romantic Legend*, etc. p. V et suiv.

confond avec cet ouvrage[1]; l'autorité dont elle jouissait dès lors prouve qu'elle remontait à une époque notablement antérieure à celle où la diffusion en est ainsi matériellement constatée. Tous les indices tendent à une conclusion pareille.

Il n'en est pas de plus décisif que l'identité parfaite en tous les points un peu importants, chez tous les buddhistes, dans toutes les écoles et dans toutes les régions, des traditions concernant la vie du Buddha. Sans doute le Buddhavaṃsa, qui fait partie du canon méridional, ne contient qu'un bien maigre abrégé de la vie du Docteur[2]; mais il faut le rapprocher des inductions qu'autorisent les scènes figurées par Duṭṭhagâmani dans le Mahâstûpa[3]. Il faut songer que, dès le temps où remonte la rédaction de cet ouvrage, la personne du Buddha avait fourni un type fixe et dogmatique; elle s'était multipliée dans un nombre défini de prédécesseurs

[1] On peut voir ap. Beal, *Cat. of Budd. script.* 18, 19, un fragment de la *première traduction* chinoise; si court que soit ce spécimen, il donne bien l'idée d'un développement de la légende absolument analogue à celui que représente la version sanscrite. Le chiffre de trente et un chapitres, comparé aux trente chapitres du Pou-yao-king, est même de nature à faire penser que, comme cet ouvrage, le Fo-pen-hing conduit le récit au delà du Çakrapravartana et, à cet égard tout au moins, décèle un caractère moins régulier, moins archaïque que notre Lalita Vistara. Sa division en sept livres (d'après une indication de Stan. Julien) éveille d'autre part, à ce sujet, des doutes (cf. les *huit* livres du Pou-yao-king) que la connaissance directe de l'ouvrage pourrait seule lever.

[2] Traduit ap. Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1838, p. 816 et suiv.

[3] *Mahâvaṃsa*, p. 179 et suiv.

ayant chacun une histoire calquée sur la sienne. Nous ne pouvons, en ce qui touche les éléments légendaires, saisir, entre les plus anciennes et les plus modernes relations, aucune différence notable. Cette stabilité de la tradition se combine avec l'unanimité des écoles pour garantir la fidélité, ancienne autant que persévérante, avec laquelle ont été transmis nos récits. Il n'est point douteux, en somme, quel qu'ait été l'âge véritable des commentaires où Buddhaghosha puisa les éléments du sien, que son abrégé de la légende de Çâkyamuni ne représente exactement, bien qu'en raccourci, l'état des traditions et des croyances à l'époque même où fut fixé le texte qu'il commente. Le canon pâli, s'il nous était connu dans son entier, nous fournirait sûrement la démonstration directe du fait auquel nous n'arrivons encore que par ces inductions, évidentes à mon gré.

J'invoquais le témoignage du Mahâstûpa de Ceylan, j'y puis ajouter l'autorité, ancienne aussi et respectable, des reliefs d'Amravati et de Sanchi. Les scènes empruntées à la vie de Çâkya, même à ses vies antérieures, n'y manquent point; elles supposent une légende parfaitement analogue à celle qui nous est connue. Malheureusement les juges les plus expérimentés diffèrent d'avis quant à la date de tous ces monuments[1]. L'antiquité assignée d'un commun

[1] M. Fergusson ramène jusque vers le milieu du IVe siècle après J. C. la date des balustrades d'Amravati (p. 178), qui, pour M. Cunningham (*Archæol. Surv.* I, p. XXIII), remontent au Ier.

accord aux sculptures de Sanchi garantirait au moins la popularité, antérieure à l'ère chrétienne, des plus importants et des plus caractéristiques de nos récits [1]. Indépendamment de toute idée arrêtée sur la valeur des traditions relatives aux conciles et aux collections buddhiques, ces faits témoignent que notre épopée sacrée s'acheva longtemps avant ce terme fixe. Les monuments commémoratifs élevés par Açoka, à la trace de la légende [2], si l'on ne dénie, contrairement aux vraisemblances, toute espèce d'authenticité à la tradition qui les lui attribue, nous permettraient de remonter jusqu'au commencement du IIIe siècle avant notre ère.

On objectera peut-être que ces témoignages sont vagues, indéterminés, qu'ils peuvent démontrer l'existence ancienne d'une partie, mais non de

[1] C'est la remarque de M. Beal, *Cat. of Budd. script.* p. 131, note. M. Fergusson et M. Cunningham admettent l'un et l'autre que les portails de Sanchi auraient été terminés vers le milieu du Ier siècle (*Tree and Serp. Worsh.* p. 100). Quant à la différence profonde que croit découvrir le premier surtout de ces savants entre le buddhisme de Sanchi et le buddhisme qui nous est connu littérairement, on a pu juger, par le précédent chapitre, que je la considère comme très-imaginaire, et fondée sur une appréciation erronée, tant des monuments écrits que des symboles figurés et de leur portée véritable. Je citerai un seul exemple. Quand M. Fergusson (p. 195, p. 208, al.) paraît croire qu'il n'existait pas de religieux dans le buddhisme à l'époque de la construction des monuments de Sanchi, et que le développement monastique se doit placer entre ce temps et celui où il rejette l'édification des balustrades d'Amravati, que devient le témoignage authentique pourtant et irrécusable des inscriptions de Piyadassi?

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 382, et les pèlerins chinois *passim*.

l'ensemble du petit cycle en question; qu'ils peuvent démontrer l'existence de certaines légendes, mais non de la forme même que donnent à ces traditions les ouvrages auxquels nous nous référons. Je rappellerai d'abord un fait que l'on a eu mainte occasion de constater. Les versions en apparence les plus simples, les moins invraisemblables au premier aspect, ne sont point celles des ouvrages dont l'ancienneté est le plus directement démontrable; elles ne sont, si on les prend littéralement, ni moins merveilleuses, ni moins incompréhensibles que les autres. Les récits plus amples, plus ornés, au contraire, ceux qui avouent plus ouvertement le caractère surnaturel, nous mettent en main la clef de bien des énigmes, de bien des absurdités apparentes [1]; ils ont pour eux l'autorité d'une conséquence plus grande, d'une plus grande transparence. Les premières ne sont pas plus simples, elles sont simplifiées; elles ne sont pas plus primitives, elles sont écourtées; moins poétiques, elles sont aussi moins populaires et plus éloignées des origines. Ainsi, indépendamment de l'âge précis d'une rédaction donnée, nous avons dû acquérir la certitude que les traditions les plus complètes, les plus développées, représentent en somme (abstraction faite de certaines doctrines qui

[1] En retrouvant le secret de beaucoup d'apparentes folies dans notre légende, nous nous armons pour mieux entendre et trouver moins absurdes nombre de traits dans la mythologie fantaisiste du Mahâyâna, qui n'est en somme qu'un développement monastique et mystique de données premières, voisines de celles que nous avons eu à examiner.

ne sont point ici en cause) l'état le plus primitif, aujourd'hui accessible, de la légende. Si l'on prétend rabaisser l'âge de nos récits, au moins faut-il laisser l'espérance de sauver par là plus aisément le fond de vérité historique qu'on y suppose. D'autre part, cette « légende du Buddha » ne représente pas une simple agrégation de contes plus ou moins merveilleux, groupés autour d'un nom par les accidents ou les caprices de la fantaisie et du hasard; ce n'est point un assemblage fortuit de données et d'emprunts disparates; elle porte en elle le caractère d'une unité non pas seulement dramatique, mais religieuse; non pas arbitrairement incarnée dans le Buddha, mais antérieure et supérieure à sa personne. Nous l'allons définir plus exactement tout à l'heure. Je me contente de remarquer ici qu'elle établit, entre toutes les parties essentielles, une cohésion étroite, qu'elle suppose un ensemble préalablement établi et arrêté, qu'elle implique enfin une contemporanéité presque rigoureuse dans l'appropriation buddhique de tous les principaux éléments qui constituent cette prétendue biographie. Étudiée de près et bien entendue, la légende répond elle-même à des scrupules excessifs.

J'ai, dès le début, rappelé les faits qui, dans la multiplicité des récits et des traditions, font une place à part à l'ensemble que je comprends sous la dénomination de « Légende du Buddha. » J'ai constaté qu'il n'y a point ici de ma part un groupement artificiel ni calculé. Les buddhistes du nord et du

midi ont continué de sentir et nous ont signalé le caractère spécial de cette série. Ils en eurent sans doute bientôt oublié la cause; on la peut démêler maintenant. Il la faut chercher dans le double caractère que nous venons d'indiquer sommairement : la légende du Buddha sort d'une source mythologique, elle est naturaliste par ses premières origines; par son origine immédiate, par sa constitution définitive, je dirai, pour parler brièvement, qu'elle est vishṇuite; mais je n'emploie ce terme assez impropre que sous bénéfice des réserves et de l'interprétation nécessaires.

Il est de tradition[1] de répartir en douze chefs toute notre histoire. Nous pouvons en récapitulant suivre pas à pas cette division.

1. (*Résolution de quitter le ciel.*) — Le Buddha, avant sa naissance, est un dieu, le chef des dieux; à vrai dire il ne naît point, il s'incarne parmi les hommes en vue de leur bien et de leur salut.

2. (*Conception.*) — Sa génération est toute miraculeuse; il n'a point de père mortel; sa descente du ciel s'opère sous le symbolisme d'un dieu lumineux; voilé dans le sein nuageux de sa mère, sa présence s'y révèle par ses premiers rayons, qui appellent tous les dieux à la prière, les rendent à la vie.

3. (*Naissance.*) — Il naît, en héros lumineux et igné, de l'arbre producteur du feu, par le minis-

[1] Cf. Köppen, I, 74.

tère de Mâyâ; cette mère virginale, représentante de la souveraine puissance créatrice et en même temps déesse à demi ténébreuse des vapeurs du matin, périt, dès la première heure, dans le rayonnement éblouissant de son fils. En réalité, elle se survit à elle-même sous le nom de la « créatrice, » la « nourrice » de l'univers et de son dieu. Son fils, vigoureux, irrésistible dès sa naissance, s'avance dans l'espace, illuminant le monde et proclamant sa suprématie, à laquelle tous les dieux font cortége et rendent hommage.

4. (*Épreuves.*) — Grandissant au milieu des « jeunes filles » de l'atmosphère, parmi lesquelles sa puissance et sa splendeur sont dissimulées et méconnues, ou ne se révèlent que par de rares échappées, un jour vient où il se fait reconnaître, s'essaye aux premières luttes contre ses ennemis ténébreux et brille sans rival.

5. (*Mariage et plaisirs du harem.*) — Avec lui ont grandi les jeunes nymphes; les compagnes de ses jeux deviennent maintenant ses femmes et ses amantes; le dieu s'attarde et s'oublie dans ses palais célestes, parmi les délices du gynécée nuageux.

6. (*Sortie de la maison paternelle.*) — Cependant son heure est venue; il s'échappe violemment, miraculeusement, de sa splendide prison; le coursier céleste franchit les murailles des forteresses démoniaques et traverse le fleuve atmosphérique.

7. (*Austérités.*) — Dès ce moment la lutte commence; le héros paraît d'abord éprouvé et affaibli,

errant qu'il est dans les forêts de l'espace[1]; bientôt il reprend ses forces dans les pâturages célestes, où il boit l'ambroisie et se baigne dans l'eau d'immortalité.

8. (*Défaite du démon.*) — Il est mûr pour sa mission prédestinée, la conquête de l'ambroisie et de la roue, de la pluie et de la lumière fécondes. Il prend possession de l'arbre divin; le démon orageux accourt le lui disputer; dans le duel de l'orage, dans cette lutte contre les ténèbres, le héros bienfaisant reste vainqueur; la sombre armée de Mâra, rompue, déchirée, se disperse; les Apsaras, filles du démon, les dernières vapeurs légères qui flottent au ciel, essayent en vain d'enlacer et de retenir le vainqueur; il se dégage de leur étreinte et les repousse; elles se tordent, se défigurent, s'évanouissent.

9. (*Illumination parfaite.*) — Il paraît alors dans toute sa gloire et dans sa splendeur souveraine : le dieu a atteint le sommet de sa course; c'est le moment du triomphe.

10. (*Mise en mouvement de la roue.*) — Libre de tout obstacle et de tout adversaire, il met en mouvement à travers l'espace son disque aux mille rais, vengé des entreprises de son éternel ennemi.

[1] Ce trait même de l'affaiblissement du héros, exprimé dans la biographie buddhique par les austérités et l'amaigrissement du Buddha, ne sort pas de la donnée mythologique. On en a la preuve dans les légendes de plusieurs héros sûrement mythiques. Sur le terrain particulier de la mythologie indienne, je puis citer l'exemple d'Indra, dont la force est ravie par Namuci. (Voy. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 94, note.

11. (*Nirvâṇa.*) — Un peu plus tard, il touche au terme de sa carrière; il va s'éteindre, victime à son tour du sanglier démoniaque et ténébreux; mais, auparavant, il voit disparaître dans la mêlée sanglante des nuages du soir toute sa race, son cortége lumineux.

12. (*Funérailles.*) — Il disparaît lui-même dans l'occident embrasé de ses derniers rayons, comme sur un bûcher gigantesque, et le lait des vapeurs peut seul éteindre à l'horizon les dernières flammes de ces divines funérailles.

Les douze actions qui constituent la vie canonique du Buddha se sont ainsi résolues sous l'analyse en une histoire mythologique. J'ai marqué, et il ressort assez clairement de ce rapide résumé, que l'ensemble s'en rapporte bien au type solaire. Est-ce à dire que je veuille présenter le Buddha comme une entité astronomique ou une déité physique, que je veuille présenter le buddhisme comme une religion sidérale ou une mythologie naturaliste? Aucun lecteur compétent ne m'attribuera une si étrange prétention.

Les mythes, dans leur développement régulier, subissent des phases diverses. Transparents d'abord, flottants et comme fluides, ils se fixent et s'immobilisent peu à peu. Le symbolisme s'obscurcit; le mythe devient légende, il commence à prendre pour le peuple une certaine consistance historique. Localisée, fractionnée, usée en quelque sorte dans une circulation plus active et plus familière, la légende

divine de plus en plus s'humanise et s'abaisse; elle se multiplie en versions légèrement diversifiées; elle traverse des remaniements réalistes; elle se fait légende héroïque, et s'achemine à la condition de conte populaire. C'est à peu près à cette troisième étape que correspond l'état de la légende du Buddha. Il ne me vient point en pensée que les buddhistes se soient doutés à aucune époque qu'en récitant pieusement l'histoire présumée de leur Docteur, ils racontaient quelque mythe solaire, ni qu'en brûlant des parfums et en répandant des fleurs devant leurs arbres sacrés, ils rendaient hommage, en dernière analyse, au nuage fécondant. Serait-ce une raison pour ne pas remonter jusqu'à leur source ces courants dérivés des plus anciennes croyances? Telle est la nature ordinaire de la tradition religieuse dans l'Inde, toujours fixée sous une influence brâhmanique, qu'elle ne présente pas une image suffisamment sincère et immédiate des notions populaires. Ainsi devient-il souvent impossible de rattacher les développements secondaires de la légende à un prototype direct. Il est d'autant plus naturel de ne pas s'arrêter à mi-chemin dans la recherche des filiations et de compenser en quelque façon par la clarté d'un développement poursuivi jusqu'en ses plus anciennes origines les lacunes inhérentes au caractère de nos informations[1].

[1] On a pu voir par certains exemples que nos versions buddhistes elles-mêmes révèlent encore clairement leur parenté avec des mythes de la haute antiquité âryenne, dont les versions intermédiaires dans

On voit dans quel sens la légende du Buddha peut être appelée mythologique; je dois marquer dans quelle mesure elle l'est en effet. A côté des éléments mythologiques, la légende contient-elle des éléments historiques saisissables? Un pareil mélange est très-ordinaire. Il est malheureusement très-difficile de faire le départ avec quelque confiance ; tout ce qui est suspect ne doit pas nécessairement être rejeté, et il s'en faut que tout ce qui est admissible doive être retenu. Dans les cas, nécessairement fréquents, où nous ne sommes pas en état de signaler à une tradition sa contre-partie exacte dans d'autres cycles, une décision est infiniment délicate, sinon impossible. Déduction faite des éléments auxquels leur caractère propre ou de pareilles comparaisons permettent d'assigner une origine purement fictive, que reste-t-il dans l'histoire du Buddha d'éléments pouvant prétendre à l'autorité historique? Bien peu assurément. Le Lalita Vistara, entre la fuite de Çâkya et le commencement de ses austérités à Uruvilvâ, place sa visite à Vaiçâlî et ses relations avec Arâḍa Kâlâma, sa visite à Râjagriha, sa rencontre avec Bimbisâra, ses relations avec Rudraka, fils de Râma, dont les cinq disciples le suivent et sont destinés à être les témoins de la première promulgation de la doctrine. Ces épisodes, connus chez tous les buddhistes, paraissent cependant l'objet de quelques incertitudes; celles-ci portent soit sur le nom, soit sur la

l'Inde nous sont inconnues. Je rappelle les circonstances qui entourent la naissance de Çâkyamuni, comparées à la légende de Délos.

résidence des maîtres en question[1]. La visite à Bimbisâra semble seule connue à la rédaction en vers du Lalita Vistara. Notre texte de ce sûtra ne contient pas de gâthâs sur Arâḍa Kâlâma, et l'histoire versifiée de la visite à Râjagṛiha (p. 305) se termine par des vers qui conduisent directement le Docteur sur les bords de la Nairañjanâ; ils ignorent ses rapports avec Rudraka[2]. Il est vraisemblable, en effet, que ces traditions qui, par leur caractère relativement réaliste, tranchent sur le reste du récit, ne furent introduites que secondairement dans la biographie héroïque et poétique du Saint. Ce sont à coup sûr les seules qui aient une couleur historique, c'est-à-dire un air de vraisemblance ou seulement de possibilité. Une si faible proportion d'éléments de cet ordre ne saurait modifier ni ébranler notre jugement sur l'ensemble. Ce jugement se peut résumer ainsi : la « légende du Buddha » ne contient aucune donnée certainement historique; en soi, elle ne nous permettrait pas plus d'affirmer l'existence même du Buddha Çâkya que le Mahâbhârata ou les Purâṇas ne garantissent l'existence de Kṛishṇa; il est impossible de trouver dans quelques indications géographiques, inévitables en toute espèce de légende, une preuve suffisante de l'authenticité de

[1] Burnouf, *Introduction*, 385, 386, note.

[2] La *Vie* de Wong-Puh passe sous silence les rapports supposés avec Bimbisâra (*Journ. R. As. Soc.* XX, p. 153, 154); l'autorité des sources où paraissent avoir puisé l'auteur et le commentateur prête à ce fait une importance relative. Elle parait aussi ignorer au moins le nom de Rudraka.

faits localisés seulement avec une précision décevante.

Est-ce à dire que le Buddha Çâkyamuni n'ait jamais existé? Cette question est parfaitement distincte de l'objet principal de cette étude. Sans doute, il ressort de ce qui précède que l'on a prêté jusqu'ici trop de consistance historique à ce personnage, que l'on a trop aisément transposé en une façon d'histoire plus ou moins vraisemblable de pures fables groupées autour de lui. Le scepticisme prend à plusieurs égards, par nos analyses, plus de précision, il prend surtout une valeur moins négative[1]. J'ai, à l'occasion, soumis quelques remarques relativement aux noms propres dont l'entoure la tradition. Sa généalogie est fictive à coup sûr; elle n'est qu'un emprunt fait aux héros épiques, surtout à Râma[2]; il règne une grande confusion dans les indications transmises sur sa parenté la plus proche : les noms de son père, de sa mère, de sa tante et nourrice, de sa femme[3], sont certainement aussi légendaires

[1] C'est là, qu'on me permette de le remarquer, ce qui distingue radicalement cette étude des doutes trop vagues et subjectifs émis jadis par Wilson.

[2] Colebrooke en avait déjà fait la remarque, *Asiat. Researches*, IX, 295.

[3] En ce qui touche son fils prétendu, Râhula, je n'ai rien à ajouter aux doutes qu'a exprimés Burnouf (*Lotus*, p. 397 et suiv.), sinon que le terme de « fils de Çâkya, » habituel pour désigner les buddhistes (Burnouf, *Introduction*, p. 323 et la note), donnait une facilité particulière pour rattacher directement au fondateur de la doctrine soit un des plus importants parmi les maîtres primitifs de la secte, soit un adversaire dont on brisait l'effort et dont on tenait à se rattacher

et fictifs; sa patrie supposée, la ville de Kapilavastu, éveille d'abord par son nom de graves soupçons, qu'on y cherche une portée mythologique ou seulement allégorique; l'existence même de cette cité ne nous est garantie par aucune autorité décisive. Reste le nom de sa tribu, des Çâkyas; je ne connais pas de fin de non-recevoir absolue à lui opposer; au moins les traditions qui les concernent sont-elles exclusivement légendaires; en dehors de la légende buddhique, ils sont enveloppés dans la plus profonde obscurité. Le nom de Gautama, bien historique et bien connu celui-là, est loin de nous tirer d'affaire. On s'est donné beaucoup de peine pour expliquer cette exceptionnelle application d'un nom tout brâhmanique à une famille de kshatriyas[1]. En réalité, il est une cause nouvelle d'incertitude. Il est spécialement appliqué, en dehors du Buddha lui-même, à sa tante Prajâpatî; si l'on rapproche les qualifications de « Gautamî, Kâtyâyanî Durgâ » (ci-dessus, chap. IV, p. 396, note), il devient vraisemblable que l'emploi de ce patronymique dans le cas présent, et son application au Buddha, marquent quelque influence, pour nous très-obscure, de la famille sacerdotale qui se rattachait à Gautama[2]; c'est une petite difficulté de

les disciples. On peut comparer la remarque de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 1105, relativement à Mahendra.

[1] Burnouf, *Foe-koue-ki*, p. 309. *Introduction*, p. 155. Cf. Weber, *Ind. Stud.* X, 73; XIII, 312.

[2] La conjecture de Burnouf, relativement à une connexité entre le Râhula buddhique et Râhûgaṇa, le Gautamide, des brâhmanes,

plus dont se complique la douteuse question de la réalité historique des Çâkyas.

Les buddhistes ont la prétention de savoir exactement la date de la mort de Çâkyamuni; cette date est devenue même une sorte de pivot pour la chronologie indienne. La fortune brillante qu'ont faite près de plusieurs critiques les données relatives à cette époque et spécialement les traditions des chroniques singhalaises est due en grande partie à l'indigence historique de l'Inde; moins pauvres, nous serions plus difficiles. L'excessive variété des dates traditionnelles dans les diverses régions[1], les erreurs certaines et graves des chronologies mêmes auxquelles on donne le plus de confiance[2], l'écart entre les résultats qu'ont fournis les divers essais de rectification[3], tout nous avertit de ne point faire trop de fond sur l'authenticité ni la continuité de la tradition prétendue[4]. Le

tendrait à la même conclusion. On remarquera à ce propos que le *Lal. Vist.* Foucaux, p. 355, nomme les Gautamas parmi les sectes de religieux. Le rôle que ce patronymique conserve dans la légende Jaina témoigne de son importance dans la tradition.

[1] Cf. Westergaard, *Ueber Buddha's Todesjahr* (trad. allem.), p. 95 et suiv.

[2] Après les premières observations de Turnour, de MM. Lassen, Müller, etc., M. Kern a instruit, avec plus de vivacité, le procès de la chronologie singhalaise. (Voy. la préface de la Brihat saṁhitâ et le mémoire : *Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten*, passim.)

[3] 477 suivant M. M. Müller; 368-370 suivant M. Westergaard, *Ueber Buddha's Todesjahr*, p. 128 (trad. allem.); 388 suivant M. Kern, *loc. cit.* p. 30.

[4] Le chiffre de quatre-vingts ans donné pour la vie de Çâkyamuni pourrait aisément être apocryphe; c'est, à côté du chiffre cent, un nombre ordinaire et conventionnel pour marquer la durée normale

seul point fixe et solide dans la chronologie ancienne du buddhisme me paraît remonter au règne d'Açoka et au concile tenu dans la dix-huitième année de son règne, dans le Magadha. Les traditions antérieures sont divergentes et confuses; elles affectent un caractère systématique qui les rend suspectes. En abandonnant, comme je n'hésite pas à le faire, la version singhalaise avec son dédoublement erroné de la personne d'Açoka et du concile réuni sous ce prince[1], il reste qu'une première assemblée aurait été tenue juste cent ans avant son accession au trône; ce chiffre rond a d'abord une apparence d'arbitraire. On se demande d'ailleurs quelle tâche aurait remplie cette assemblée; les termes dans lesquels les édits de Piyadassi s'expriment au sujet de la doctrine et des enseignements buddhiques[2] paraîtraient inexplicables s'il eût existé dès lors une collection, même orale, et surtout une classification exacte du canon, comme celle que la chronique suppose avoir été l'ouvrage du premier synode[3]. Au point de vue

actuelle de la vie humaine. J'avoue volontiers que les chiffres fournis soit pour son âge, au moment où il entre dans la vie religieuse, soit pour les années qu'il consacre à la prédication, ont une apparence moins suspecte.

[1] C'est, on se le rappelle, l'opinion de MM. Westergaard et Kern.

[2] Comp. surtout l'inscription de Bhabra.

[3] On sait que, suivant la tradition méridionale (cf. *Journ. R. As. Soc.* new ser. V, 289 et suiv.), les commentaires eux-mêmes, l'Aṭṭhakathâ auraient été fixés dès ce moment. Une affirmation si exorbitante ébranle l'autorité du reste du récit. Elle entraîne nécessairement que le premier synode ne coïncida point avec la mort de Çâkyamuni, à moins qu'elle ne démontre que toutes ces traditions

des écritures, comme au point de vue des monuments, le règne d'Açoka semble marquer la première période de fixation, de constitution définitive du buddhisme; à cette époque même, il nous apparaît encore, dans les témoignages les plus irrécusables, trop peu caractérisé au point de vue dogmatique, trop peu différencié des sectes environnantes[1], pour que l'on y puisse reconnaître le travail ancien et la tradition sévère que supposerait l'authenticité historique du premier concile et de son œuvre, telle qu'on nous la représente. En tout cas, la formule évidemment très-ancienne qui ouvre et caractérise les ouvrages les plus sacrés, les sûtras : *Idam̃ mayâ çrutam̃ — idam̃ me sutam̃,* exclut la pensée d'une collection, d'une rédaction entreprise et dirigée par les propres disciples, les auditeurs directs du Buddha Çâkyamuni[2].

prétendues sur la rédaction des écritures sont des constructions artificielles et arbitraires.

[1] Que l'on songe à la facilité avec laquelle des moines hétérodoxes auraient pu se mélanger, s'il faut en croire la tradition relative au concile de Pâṭaliputra, aux moines buddhiques et s'introduire dans leurs couvents. Il va sans dire que je ne prends pas au sérieux l'intention prêtée à ces intrus de rompre la secte par une immixtion hypocrite et frauduleuse.

[2] Kern, *Over de Jaartell. der zuidel. Buddh.* p. 22 et suiv. Il est hors de doute qu'un temps fort long sépara la fondation du buddhisme de la rédaction par écrit de sa littérature sacrée. La plus notable partie en est formée de traditions et de contes qui n'ont pu être que peu à peu appropriés à leur rôle nouveau. Les remaniements ont pu, du reste, être, suivant les écoles et les circonstances, de nature diverse, soit que l'on ait introduit dans le fond et dans la forme, dans l'ordonnance générale et dans la langue, cette régula-

La longévité miraculeuse que la légende donne ou suppose à certains d'entre eux, sans doute pour mettre jusqu'à une période plus récente l'enseignement sous l'autorité de leur nom et de leur souvenir[1], la constitution postérieure de listes soit de patriarches, soit de chefs du Vinaya, listes grossièrement fautives ou certainement fabuleuses, tout prouve qu'on eut de bonne heure le souci d'établir solidement et à tout prix un enchaînement apparent dans la tradition. On s'explique sans peine cette fiction d'un premier concile à Râjagṛiha, quand on voit comme il s'est sans effort dédoublé pour la chronique méridionale en deux assemblées. Cela posé, il était naturel de faire coïncider ce synode supposé avec la mort même du Docteur, tout comme on reculait jusqu'à cette date le partage de reliques dont le culte ne s'est certainement accrédité que plus tard, peut-être sous le règne même d'Açoka. Les divergences sur la date du Nirvâṇa paraissent tenir uniquement à la diversité des points de vue ou

rité un peu réaliste et scolastique qui caractérise le canon méridional, soit que l'on ait, comme le conjecture M. Kern pour les gâthâs du Nord, cherché, par un travail incomplet et grossier, à rapprocher de la forme grammaticale et classique des morceaux d'origine toute populaire, primitivement composés dans des dialectes locaux, divers et mal fixés (*loc. cit.* p. 24, p. 108 et suiv.).

[1] Il serait peut-être plus exact de rapporter ces impossibilités au désir de rapprocher du Buddha des noms devenus dans la suite plus ou moins célèbres à diverses époques. C'est ce qui, suivant M. Wassiljew, serait arrivé en particulier pour les deux grands disciples eux-mêmes, Kâtyâyana et Maudgalyâyana (*Buddhismus*, p. 23, 26, 46, 52, note).

des préjugés qui ont dû guider chacune des sectes, chacun des annalistes, dans l'appréciation du temps écoulé entre la mort de Çâkyamuni et le concile d'Açoka. Ce concile fut, suivant moi, pour tous le vrai point de départ historique[1]. A tout le moins jusqu'à cette époque, peut-être quelque temps encore après ce premier synode historique, la masse des légendes buddhiques dut subsister fractionnée, purement orale, subissant toutes sortes d'influences locales et populaires. Il est manifeste que la fondation de monastères, la création de nouveaux centres religieux, contribua à la multiplication et à la localisation des récits[2]. Dans ce que nous connaissons de sûtras, il ne se rencontre presque pas de données ni d'indications de nature historique ou pseudo-historique. Ce sont, ou des enseignements sans aucun cachet individuel, ou des épisodes d'une désolante insignifiance, ou, le plus souvent, des contes et des apologues plus ou moins enveloppés de morale. Dans de pareilles conditions, je ne puis qu'admirer la confiance de ceux qui voudraient attacher

[1] On peut, à cet égard, comparer les dates prétendues de *quatre cents* ans, de *cinq cents*, de *mille* ans après la mort du Buddha qui reviennent dans les traditions buddhiques; évidemment ces chiffres ronds sont arbitraires, et le seul point fixe, c'est le *terminus ad quem*, l'événement positif auquel on superpose ces laps de temps conventionnels.

[2] C'est l'observation que M. Köppen a opposée déjà (*Relig. des Buddha*, I, 73) au scepticisme de Wilson. Mon but est de montrer que, plus qu'il ne le paraît reconnaître, un certain genre de *critique* est possible et applicable à la légende.

quelque valeur aux indications de lieu qui ouvrent chaque récit.

Je prie, du reste, qu'on n'abuse point de ce qu'il peut y avoir de subjectif et d'incomplet dans ces observations. Elles n'ont point pour but de rendre acceptables les analyses des chapitres précédents; d'une façon générale et sauf correction dans le détail, je considère ces analyses comme se suffisant à elles-mêmes; je considère qu'il en faut accepter les résultats, quelque opinion que l'on se fasse d'ailleurs quant à l'autorité des dates fournies par l'école, quelque valeur historique que l'on attribue à d'autres éléments de la tradition. Il est clair que le buddhisme a, comme toute doctrine, eu nécessairement un fondateur, un chef, si large que l'on fasse la part aux développements postérieurs de son enseignement, si étroit que l'on suppose son rôle propre, si mince son originalité [1]. On fausserait, je crois, le caractère du buddhisme en insistant sur l'importance, en accusant l'individualité de cet initiateur problématique, de date incertaine, qui représente un postulat logique autant qu'une réalité historique, et résume toute une série de faits, plus peut-être qu'il ne correspond à l'action réelle d'une personne unique. Ce qui nous intéresse, c'est d'entrevoir comment, en vertu de quelles conditions et sous quelles influences, se sont fixés sur ce fond réel, pour nous fort indéterminé, les emprunts

[1] Cf. Wassiljew, *Buddhismus*, p. 23.

dont la nature purement légendaire se peut démontrer.

Que des récits merveilleux s'attachent à un nom illustre ou vénéré, à des personnages dont la réalité historique est d'ailleurs au-dessus de toute incertitude, la chose est fort commune. Les contes qui forment la légende du Buddha ont une unité sur laquelle j'ai insisté déjà et qui nous permet de voir au delà de ces jeux arbitraires et capricieux de la fantaisie populaire. Il n'en est pas de Çâkyamuni comme de tant de ṛishis prétendus au nom de qui les purâṇas ou l'épopée mettent quelque légende plus ou moins isolée. Le cas même de Kapila, le plus comparable[1], est bien différent. Si le personnage de ce nom est absolument fictif, il ne resterait en dernière analyse rien qu'un vieux nom solaire qu'on aurait ensuite arbitrairement créé fondateur d'une secte philosophique. Dans le cas opposé, le nom du personnage historique expliquerait de lui-même l'accession des éléments mythologiques appartenant à un homonyme divin. Cet exemple a pourtant avec notre sujet quelques points de contact importants. On a signalé entre les doctrines du sâṅkhya et le buddhisme quelque analogie; le nom de Kapilavastu semblait exprimer le souvenir[2] d'une pareille connexité[3]. On a été jusqu'à considérer comme une personne unique les fondateurs des

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 435.

[2] Weber, *Ind. Stud.* loc. cit. *Ind. Liter.* p. 248 et suiv.

[3] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 998.

deux systèmes[1]. L'un et l'autre ont été introduits dans le cycle vishṇuite. Il ne faut pas, assurément, exagérer l'importance des listes d'incarnations dressées bien tardivement peut-être par les Vaishṇavas; la présence du Buddha dans ces énumérations n'a par elle-même et à elle seule qu'une signification bien vague pour ne pas dire nulle[2]. La légende du Buddha porte avec soi de plus sérieux enseignements[3]. Elle témoigne d'une certaine affinité entre le vishṇuisme et le buddhisme le plus ancien.

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 436. Le même savant a signalé aussi certaines attaches entre Çâkyamuni et Çvetaketu (*Ind. Stud.* II, 76, note). — Il faut prendre garde cependant d'exagérer les similitudes qui rapprochent le buddhisme et la doctrine sâm̃khya. Je ne puis, sur ce point, que renvoyer le lecteur et m'associer, d'une façon générale, aux observations de M. M. Müller (*Chips*, I, 225 et suiv.). Il faut se garder d'attribuer au buddhisme naissant une grande portée spéculative. De données de cet ordre, il paraît seulement s'être approprié quelques-unes de celles qui étaient, si je puis dire, en suspension dans l'atmosphère intellectuelle et religieuse du pays. S'il subsiste, malgré tout, quelque chose des indices que l'on a signalés, c'est surtout sur le terrain religieux, par les points de contact qui existent de part et d'autre avec le vishṇuisme qui a, en effet, pour base spéculative cette forme du sâm̃khya, plus spécialement désignée comme purâṇique.

[2] Il faut, en effet, distinguer soigneusement entre ces deux choses: l'association du Buddha au vishṇuisme pur et développé, l'addition de son nom sur les listes des avatârs; sur ce point, les observations de Burnouf, etc. (*Introduction*, p. 338, 339, note) conservent toute leur justesse; — et l'absorption dans le buddhisme le plus ancien, en dehors de toute idée dogmatique, de tout syncrétisme doctrinal, d'un courant populaire où se distinguent déjà nettement les éléments de sectes et de systèmes qui purent ne prendre que plus tard leur forme définitive.

[3] Je n'ai pas besoin de signaler l'abîme qui sépare la connexité que je veux mettre en lumière du moderne syncrétisme des bud-

Dans toute la série des épisodes qui forment la légende du Buddha, depuis les premières aventures de son enfance jusqu'à sa mort solitaire, nous avons noté entre l'histoire de Çâkyamuni et les aventures de Kṛishṇa une sorte de parallélisme constant. Le conte du *Village de l'agriculture* fait pendant à divers épisodes de l'enfance de Kṛishṇa, les quatre-vingt mille compagnes de ses jeux aux jeunes bergères parmi lesquelles grandit le fils de Vasudeva; malgré la différence du temps et des circonstances, la fuite de Çâkyamuni, qui le mène finalement parmi les bergers, est l'équivalent exact de l'enlèvement de Kṛishṇa, soustrait par son père à la fureur de Kaṁsa et caché dans le Vraja; l'un et l'autre héros ont dans leur carrière une période de complet abandon aux plaisirs sensuels et, chez tous les deux, elle précède le déploiement de leur force merveilleuse; l'un et l'autre triomphent dans des combats également issus de la vieille lutte atmosphérique; si nouvelle que soit l'intention morale introduite dans le récit, l'arbre que conquiert Çâkya est, au fond, le même que Kṛishṇa va ravir au ciel d'Indra. Les

dha-vaishṇavas (cf. sur cette secte, Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 586 et suiv.). M. Fergusson a, de son côté, signalé des analogies entre le buddhisme et le vishṇuisme. Il suffit de citer ses propres paroles (p. 339, note, cf. p. 75, 77, 188 al.): «The more I look at it the more I become convinced that Vishṇuism is only very corrupted buddhism» et de se rappeler ses idées, soit sur la mythologie indienne, soit sur la valeur de la tradition buddhique, pour comprendre que je ne saurais à aucun degré me prévaloir de ses conjectures sur ce point.

deux héros se rapprochent par une dernière ressemblance : ils survivent également, tous deux pour peu de temps, à l'entière destruction de leur race. Dans la plupart des cas, il est vrai, ces analogies, si certaines qu'elles soient, ne paraissent d'abord pouvoir servir qu'à définir le caractère mythologique des récits, qu'à en faciliter l'interprétation symbolique et naturaliste. Cependant, certains noms et certains épisodes dans la tradition buddhique, le Kṛishigrâma, Gopâ, le berger Nandika et le Gogrâma, l'épisode de l'éléphant dans les épreuves guerrières de Siddhârtha, etc., trahissent des attaches immédiates et une véritable parenté. Il est bien évident que le Buddha ne saurait avoir été directement le sujet de créations mythologiques originales; il ne pouvait que bénéficier de traditions antérieures, se parer de légendes nées sous une inspiration différente et attachées auparavant à d'autres noms. L'état même de ces contes est instructif : un anthropomorphisme avancé y domine; le relief mythologique y est affaibli, usé, même dans les versions les plus archaïques; dans les reproductions scolastiques et condensées, il va s'évanouissant de plus en plus. Ils portent toutes les traces d'une longue circulation et d'une popularité déjà ancienne. Évidemment, s'il y a connexité, s'il y a emprunt de la légende de Krishṇa à la légende de Çâkya, c'est le buddhisme qui est l'emprunteur, ou, si l'on veut, l'héritier.

Ce n'est pas tout. La vie du Buddha n'est pas

l'épopée de Çâkyamuni, mais l'épopée du Mahâpurusha Cakravartin. Le Cakravartin, c'est le dieu solaire qui met sa roue adorable en mouvement à travers l'espace, le possesseur des joyaux célestes, le vainqueur des ténèbres; le Mahâpurusha, c'est le vieux Purusha Nârâyaṇa[1] avec son corps gigantesque et merveilleux, avec des traits aussi qui, originairement, appartiennent en propre à Vishṇu; la mère du Buddha, la femme dont il traverse le sein pour passer de son existence divine à la vie terrestre, n'est autre que Mâyâ. Que l'on compare ces données avec les purâṇas vishṇuites. Le héros en est Vishṇu, le dieu au cakra d'or qui triomphe de tous les démons de l'obscurité, le maître légitime des joyaux divins qui jaillissent de l'océan céleste baratté grâce à son concours, le dieu identique au suprême Purusha-Nârâyaṇa, qui, pour le bien du monde et le salut des hommes, s'incarne par le ministère de la Mâyâ. Prétendrait-on isoler les deux séries, les supposer indépendantes l'une de l'autre?

[1] Je remarque, en passant, que le Buddha théistique qui se développa par la suite, le Buddha divin, est doué de tous les signes du Mahâpurusha (Burnouf, *Introduction*, 346, note). Nârâyaṇa est dans le Lalita Vistara (137, 6) cité parmi les dieux dont les statues se trouvent dans le temple et se lèvent à l'approche du Bodhisattva. Il est plusieurs fois nommé dans l'ouvrage, toujours comme un idéal de *force* dont on rapproche le Buddha. Il est possible que cet attribut de *force*, qui paraît assez vaguement justifié par le rôle propre de Nârâyaṇa, se rattache aux incarnations qu'on lui attribuait dès lors, aux types de Vishṇu, de Kṛishṇa, de Râma. Comp. la légende traduite par Burnouf (*Introduction*, p. 200 et suiv.), où Bhagavat Nârâyaṇa est opposé à Bhagavat Buddha, comme dieu suprême des Tîrthikas. Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 381, parle d'un temple de Nârâyaṇa.

D'autres faits confirment et accentuent ces concordances. Je ne parle point de certaines légendes secondaires d'une autorité canonique moins définie, ni de la course céleste du Buddha traversant l'espace *en trois pas*, ni de la conquête de Ceylan par Râma, renouvelée pour Çâkya sous une forme en apparence fort différente, de signification naturaliste réellement identique. Je ne parle même pas du titre de Bhagavat également caractéristique des deux personnages[1]. En considérant quelques-uns des objets du culte buddhique, nous avons trouvé que les pieds sacrés y ont un rôle qui se fonde et s'appuie certainement sur un culte ou au moins sur des légendes vishṇuites[2]; nous y avons retrouvé Çrî elle-même, la propre femme de Vishṇu; nous avons vu le Buddha représenté, de même que Vishṇu-Nârâyaṇa, assis sur le nâga qui l'ombrage de ses chaperons étendus. C'est, enfin, une doctrine des plus anciennes dans le buddhisme que celle de la

[1] On se souvient que le titre de Bhagavat est déjà donné au Buddha dans l'inscription d'Açoka à Bhabra.

[2] Certains emblèmes aussi, tels que le triçûla, le pilier à flammes, appartiennent plus spécialement à un courant çivaïte. Mais il ne faut pas faire ici des distinctions trop précises, qui supposeraient existant, dès cette époque, un état de choses qui ne reçut sans doute que plus tard son plein développement dans la régularisation systématique de sectes exclusives. Il est, au contraire, caractéristique pour le buddhisme ancien qu'il ait pris un peu de toutes mains dans les traditions populaires. Il y a une différence trop sensible pour qu'il soit nécessaire d'y insister entre ce mode de formation et les combinaisons bien plus récentes avec les superstitions d'un çivaïsme grossier et dégénéré. Sur la nature de ce rapprochement, cf. Burnouf, *Introduction*, p. 546 et suiv.

multiplicité des Buddhas et de leur apparition à intervalles réguliers[1]. Personne n'hésite aujourd'hui à tenir pour parfaitement apocryphes les prétendus prédécesseurs de Çâkya. Les buddhistes ne sont pas embarrassés, on en peut juger par des livres canoniques comme le Buddhavaṁsa, de leur prêter des noms, pas plus que de leur inventer des patries, des parents, des disciples; ce qui prouve, pour le noter en passant, qu'il ne faut point s'en laisser imposer trop aisément chez eux par une apparente précision. Mais leur vie est régulièrement et dogmatiquement fixée; elle coïncide dans tous les points essentiels, dans toutes les actions caractéristiques, avec la légende du Buddha; ils représentent enfin, en dernière analyse, des incarnations successives du Mahâpurusha venant lutter contre Mâra et mettre

[1] La même doctrine est passée dans le jainisme; le chiffre de 24 arhats, qui y est canonique, prête une importance particulière, entre tant d'énumérations et de chiffres divers (cf. par exemple, Köppen, I, 313 et suiv.), à la liste de 24 Buddhas, prédécesseurs de Çâkyamuni, que connaît le Buddhavaṁsa. Le prix de cette analogie et de cette concordance grandirait encore s'il était possible de fonder une confiance absolue sur les conclusions que le général Cunningham a tirées, pour l'âge du jainisme, de ses inscriptions découvertes à Mathurâ (*Archæol. Survey*, III, 45 et suiv., etc.). Il est, à coup sûr, impossible de méconnaître dans les traditions relatives aux arhats jainas de fortes influences vishṇuites. En aucun cas je ne saurais, dans ces conditions, admettre, avec M. Weber (*Bhagavati*, II, 240, 241), que le chiffre de 24 arhats soit chez les Jainas postérieur à la Bhagavatî. On retrouve le nombre 24 dans certaines énumérations, d'ailleurs secondaires, des incarnations, soit de Çiva, soit de Vishṇu. (Voy. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 579, note.)

en mouvement la roue. C'est proprement la doctrine vishnuite[1].

Ici s'applique la même observation que nous suggéraient tout à l'heure les récits. Le Cakravartin est rabaissé aux proportions d'un titre presque vulgaire, à coup sûr très-prodigué; Purusha est ramené à des apparences qui dépassent peu l'humanité; l'être qui remplissait et animait l'univers est réduit aux dimensions d'une idole; quant à Mâyâ, elle est descendue sur la terre, encore que pour bien peu de temps; d'agent idéal et abstrait, elle est devenue femme et mortelle; les détails que nous avons relevés dans le culte, apparents sur des monuments plastiques et populaires, ne figurent pas dans les textes et ne font pas corps dans la doctrine. Tout, enfin, dans la tradition buddhique, est infiniment plus voilé, moins systématique, moins transparent, et, si j'ose ainsi dire, moins conscient. C'en serait assez pour démontrer, si la chose n'était

[1] L'explication que donne M. Wassiljew (*Buddhismus*, p. 127) de la multiplication des Buddhas et de la détermination canonique de leur carrière religieuse, ne fait réellement que reculer la difficulté; elle est clairement insuffisante. On remarquera, du reste, comment l'auteur met, dans ce passage même, en étroite corrélation la doctrine des Buddhas multiples et la conception des Cakravartins. Le fait est pour nous parfaitement simple et même forcé. C'est là, je pense, qu'il faut chercher l'explication du titre même du Lalita Vistara, c'est-à-dire le déploiement des *jeux* de l'être suprême s'incarnant, les *lilâs*, etc., dont parlent les purâṇas (par exemple, *Bhâg. Pur.* II, 6, 45; *Vishṇu Pur.* IV, 325, note). Comp. les *vikrîḍitâni* du Buddha, quand il atteint la Bodhi (*Lal. Vist.* 455, 13, 456, 1 et suiv. 183, ult., comp. 215, 14).

d'elle-même indubitable, que, à ce point de vue encore, le buddhisme a emprunté et non créé.

A la lumière de ces faits, les analogies signalées avec la légende de Kṛishṇa prennent une consistance et une signification nouvelles. Kṛishṇa fut de bonne heure, à coup sûr, sinon dès l'origine, enveloppé dans le vishṇuisme, il passa pour une incarnation de Vishṇu et fut une des plus anciennes recrues du système des avatârs. Évidemment le buddhisme a trouvé tout fait le groupement des légendes et des doctrines qui sont en question ici. La fusion ne s'en serait point consommée sur le nom du Buddha; il n'eut qu'à hériter d'un fait acquis.

Je ne méconnais point des différences notables entre les traditions buddhiques et les données brâhmaniques que nous leur comparons. Elles s'expliquent aisément. Sans doute, dans les récits, dans le développement des légendes, malgré un parallélisme étendu, bien sensible à l'examen, malgré une parenté originelle dans les éléments des contes, la mise en œuvre est souvent bien différente, la place relative des incidents varie aussi bien que la manière dont ils sont motivés. Au premier aspect, la fuite de Kapilavastu ressemble bien vaguement au sauvetage de Kṛishṇa arraché par Vasudeva à la fureur de son oncle; les palais où Siddhârtha cache ses plaisirs rappellent d'abord assez peu les solitaires ombrages du Vraja. Mais tous les ouvrages où nous puisons notre connaissance des idées et des légendes vishṇuites sont d'une rédaction beaucoup plus mo-

derne que nos monuments buddhiques les plus anciens. Il est certain que la plupart des matériaux dont ils se composent remontent à une antiquité infiniment supérieure à la date de leurs derniers remaniements. Encore reste-t-il un long espace de temps pendant lequel les traditions légendaires ont pu subir plusieurs modifications; surtout elles ont été fixées peu à peu sous une forme définitive, exclusive. Il serait, dans ces conditions, déraisonnable d'être trop exigeant sur la concordance du détail entre les deux séries de contes. Quels qu'aient été les prototypes de la légende buddhique, on sent fort bien que, en entrant dans la tradition de la secte nouvelle, ils durent subir des modifications plus ou moins profondes et se modeler sous de nouvelles influences. Ce fut, d'une part, le vague souvenir de quelques circonstances authentiques de la vie du fondateur quelconque du buddhisme, ou au moins un désir naturel et instinctif d'accommoder aux vraisemblances d'une vie tout humaine et spécialement d'une carrière religieuse des épisodes de nature bien différente[1]. Ce fut, en second lieu, une tendance, voisine de la première, à tourner au moral, à transporter dans le domaine religieux des récits étrangers par leur origine à toute intention

[1] Ne voyons-nous pas transporter à son tour la légende de Çâkyamuni affaiblie, simplifiée et complétement humanisée, dans d'autres contes et à de nouveaux noms? Je citerai comme exemple une partie de l'histoire de Yaçoda. (Cf. Beal, *Romantic Legend*, p. 261 et suiv. cf. aussi la légende ap. Bigandet, *Life of Gaud.* p. 112 et suiv.)

de ce genre. On a pu de la sorte corriger et embellir le rôle de certains personnages, tels que Çuddhodana, ou le caractère de certaines scènes, comme les amours de Siddhârtha; on couvrit d'un masque moral des contes profondément naturalistes, la défaite de Mâra[1], la conquête de l'arbre de Bodhi.

Quant aux éléments plus spéculatifs, aux personnages de Purusha et de Mâyâ, à l'idée d'incarnation, j'ai insisté déjà sur leur effacement dans la tradition buddhique; ils y sont aussi peu explicites que possible; l'analyse et les inductions peuvent seules les en dégager. C'est une preuve de plus de leur popularité antérieure, de leur introduction accidentelle, presque subreptice, nullement voulue ni systématique, dans le buddhisme[2].

En somme, la légende de Buddha suppose la préexistence de la conception des avatârs divins, des incarnations destinées au plus grand bien des hommes, la préexistence, sous une forme au moins très-voisine de celle qui nous est connue, de la légende de Kṛishṇa[3], et spécialement de ceux de ses

[1] L'emploi purement théologique d'expressions comme « Namucino senâ, » l'armée de Namuci (par exemple, *Dhammap.* p. 256, l. 3), démontre assez la facilité avec laquelle des éléments tout mythologiques ont pu être et ont été transportés dans des acceptions morales.

[2] Aussi la remarque de Burnouf (*Introduction*, p. 134) sur les caractères qui distinguent la mission du Buddha des incarnations vishṇuites, est-elle parfaitement justifiée du point de vue de la théorie et du dogme buddhique; autre chose est le conte et le point de vue légendaire qui nous occupe seul ici.

[3] Burnouf penchait à croire (*Introduction*, p. 136) que Kṛishṇa

éléments dont on paraissait le plus disposé à contester l'ancienneté, les jeux et les amours avec les bergères; elle suppose consommée dès cette époque la fusion de ces éléments divers avec et dans le type de Vishṇu, considéré lui-même comme le Purusha-Nârâyaṇa [1]. Si nous partons de la certitude acquise, que la légende du Buddha a été fixée elle-même bien avant l'ère chrétienne, ce fait suffit à faire justice de diverses hypothèses trop promptes à rabaisser l'âge et à contester l'originalité indienne de ces traditions et de ces théories [2]. Il faut admettre, non

n'était pas nommé dans les sûtras buddhiques; nous avons vu qu'il est nommé dans le Lalitavistara lui-même. La rareté de ce nom dans les écrits buddhiques ne peut rien démontrer. Elle s'expliquerait d'autant mieux que le Buddha aurait plus hérité de sa légende, étant donnée l'opposition doctrinale où se trouvaient nécessairement les deux sectes auxquelles appartenaient les deux noms. Il semble même qu'il se cache une intention hostile dans l'application assez fréquente parmi les buddhistes du nom de Kṛishṇa (Kṛishṇa-bandhu), soit à Mâra, soit à un démon de même ordre.

[1] Il va sans dire que je n'ai point à voir ici dans quelle succession se groupèrent chronologiquement autour du nom de Nârâyaṇa-Vishṇu les divers types d'incarnations, ni à décider entre les opinions contraires qui se sont produites à ce sujet. (Cf. Weber, *Râmatâpan. Upan.* p. 281, note; Lassen, *Ind. Alterth.* I, p. 920 et suiv.) On ne s'attend pas non plus à ce que, sortant des limites de mon sujet, je cherche à grouper tous les indices, toutes les preuves d'autre origine, qui militent suivant moi en faveur des mêmes conclusions.

[2] Il serait superflu de signaler dans le détail les diverses hypothèses auxquelles je fais allusion. Elles sont bien connues. Je remarque seulement, en ce qui concerne la doctrine des avatârs, que, prenant justement le contre-pied de ce qui est à mes yeux une vérité certaine, on l'a considérée comme un emprunt fait aux buddhistes par le brâhmanisme. (Voyez, par exemple, Köppen, *Rel. des Buddha,* II, 123.)

pas seulement qu'elles préexistèrent à la formation de notre légende, mais que la popularité en était dès lors fortement et anciennement établie. Je ne prétends point, en effet, représenter le buddhisme naissant comme une secte vishṇuite; je ne prétends pas même soutenir qu'il ait existé, dès l'époque dont il s'agit, un vishṇuisme constitué de toutes pièces tel qu'il nous apparaît dans nos purâṇas. Bien loin d'être présentées avec l'ombre d'une autorité dogmatique ou d'une visée systématique, les conceptions qui rattachent la légende du Buddha aux systèmes vishṇuites s'y dissimulent et s'y cachent. Elles ont été enveloppées dans ce courant nouveau avec les autres éléments légendaires dont elles faisaient partie intégrante; c'est comme propagateur des traditions populaires, non comme héritier d'une doctrine définie, que le buddhisme les a entraînées dans son orbite. D'autre part, quelque ancienneté qu'il faille reconnaître à ses principaux éléments constitutifs, le vishṇuisme doctrinal des purâṇas résume aussi tout un travail spéculatif et scolastique du brâhmanisme sur ces éléments populaires. Ce travail dut prêter aux matériaux donnés plus de régularité et de fixité théoriques, plus de consistance théologique et d'idéalisme spéculatif qu'ils n'en possédaient au début. Dans ces types (primitivement mythologiques, autant peut-être que philosophiques) de Purusha, de Mâyâ, le temps et l'influence sacerdotale ont pu et ont dû introduire des raffinements et une hauteur d'abstraction d'abord inconnus. Ce

que suppose la légende du Buddha, c'est l'existence parmi le peuple et sous une forme d'ailleurs plus ou moins flottante, plus ou moins grossière, des types de Purusha-Nârâyaṇa et de Mâyâ, de l'idée des incarnations divines qui s'y rattachent, ainsi que des légendes kṛishṇaïtes. Évidemment, dès cette époque ancienne, circulaient déjà à titre simplement populaire, au-dessous des idées et des doctrines qui seules surnagent pour nous dans une littérature toute sacerdotale, tous les éléments qui furent réduits en système et fixés par l'écriture à une époque plus moderne : un temps vint, en effet, où la caste brâhmanique, par l'évolution naturelle des choses, peut-être aussi sous la pression de la rivalité buddhique, dut dans son intérêt propre accommoder et reviser à son profit les idées populaires qui l'envahissaient elle-même, les croyances et les traditions qu'elle ne pouvait plus se contenter de nier, ni feindre d'ignorer, ni dissimuler sous un masque d'immutabilité hiératique[1]. Il se passa pour la religion ce qui se passa pour la langue et pour la littérature[2]. Dans les deux cas, c'est le buddhisme qui paraît avoir brisé les vieilles entraves, c'est lui qui

[1] On voit dans quelle mesure il me paraît qu'il faut accepter la conjecture de Burnouf (*Introduction*, p. 136, note) sur l'extension du culte de Kṛishṇa. Je n'y saurais voir une « réaction populaire contre le bouddhisme..... acceptée par les brâhmanes, » mais une réaction brâhmanique s'appuyant sur de vieux éléments populaires pour se faire accepter de la nation.

[2] Je renvoie particulièrement le lecteur aux ingénieuses suggestions de M. Garrez, *Journ. asiat.* 6e série, t. XX, p. 207 et suiv

pour nous déchire le voile d'uniformité apparente sous lequel la caste supérieure, seule littéraire, cache si longtemps tous les changements réels, tout le mouvement normal.

Le buddhisme représente, dans son action première, cette poussée d'en bas[1] minant sourdement d'abord et pensant briser un état de choses qui n'eut certainement jamais la consistance que lui prêtent faussement, à nos yeux, les apparences artificielles et trompeuses d'une littérature de caste.

Un commentaire du Majjhima Nikâya[2] raconte que, au moment où parut Çâkyamuni, « nombre de gens parcouraient le monde en disant : Je suis Buddha ! je suis Buddha ! » Ce titre, en effet, paraît avoir son explication et ses racines dans la termino-

[1] On a quelquefois beaucoup trop insisté sur l'aspect philosophique du buddhisme (voyez, par exemple, Weber, *Ind. Liter.* p. 248, al.). Un pareil caractère rendrait sa diffusion et sa grande fortune incompréhensibles; on serait du reste fort embarrassé de découvrir, surtout dans le développement ancien de cette religion, quelque idée spéculative réellement neuve. Son originalité réside dans ses tendances extrabrâhmaniques et même antibrâhmaniques : il substitue aux pratiques et aux Védas une sorte de morale quiétiste; à l'exclusivisme de la première caste, il substitue l'égalité religieuse; rompant enfin les cadres reçus d'une littérature purement sacerdotale et savante, d'une mythologie immobilisée et tournée en mysticisme, il provoque le premier épanouissement des langues et des récits populaires. Ce n'est que peu à peu et bien plus tard que divers genres de mysticismes ou de superstitions s'attachèrent à des éléments d'une signification primitive fort simple, soit à l'idée de l'incarnation du Buddha (cf. par exemple, Beal, *Catena*, p. 11, 12), soit surtout aux trois termes du triçaraṇa (voyez, par exemple, *ibid.* p. 252, note).

[2] Cité ap. d'Alwis, *Buddhism*, etc. p. 12.

logie philosophique antérieure [1]. Il n'est pas douteux que le buddhisme, à ses débuts, n'ait été un mouvement moins ambitieux, moins original et moins isolé que nous ne sommes disposés à le croire quand nous l'opposons par masses, à titre de rival unique, au brâhmanisme. Dans ses premiers commencements, il dut apparaître comme un système, entre tant d'autres, d'organisation et de discipline monastiques; les causes attribuées au second et au troisième concile (de l'énumération singhalaise) témoignent bien haut de la futilité des questions agitées dans la secte, de son originalité peu distincte et mal tranchée [2]. Ce qui fit son importance et son succès, c'est qu'elle substitua l'idée simple et universellement accessible de la moralité à la domination du dogmatisme prétendu védique des brâhmanes, et l'associa pour le moins, dans une large mesure, à l'efficacité supposée de l'ascétisme ou de la méditation. Le buddhisme n'est pas tant une révolte directe, une protestation violente contre le brâhmanisme et la caste brâhmanique [3]; mais pour nous,

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 438, al. Sur l'emploi appellatif de « Buddha » dans le Dhammapada, cf. Weber, *Zeitschr. der D. morgenl. Gesellsch.* XIV, 30.

[2] Aussi y voyons-nous les sectes et les écoles pulluler à l'infini, aussi haut que nous puissions remonter, et témoigner, par les questions qui les divisent, d'une grande indécision et d'une extrême faiblesse au point de vue dogmatique. Comparez à ce sujet les remarques de M. Wassiljew, *Buddhismus*, p. 19; les observations de M. Windisch, *Zeitschr. der D. morg. Ges.* XXVIII, 188, etc.

[3] C'est pour cela que le buddhisme ne s'élève pas théoriquement

et dans l'éloignement où nous sommes, grâce aux documents et aux monuments qu'il a laissés, il s'élève comme la première manifestation étendue et puissante, dans le domaine religieux, de la vie populaire qui s'agitait confusément au-dessous du niveau décevant du brâhmanisme officiel. Les éléments, en soi fort anciens, n'en paraissent que bien plus tard dans la littérature réputée orthodoxe, alors que, pressée et à demi dépossédée comme par une crue menaçante, la caste sacerdotale, grâce à de larges concessions et à des appropriations nouvelles, en détourna le cours à son profit et le modifia suivant ses intérêts. C'est ainsi que le buddhisme réunit et propagea les contes populaires, ainsi qu'il devint l'agent le plus efficace de l'influence indienne à l'étranger. Les récits plus spécialement mythologiques ne représentent qu'une certaine catégorie de contes; il en dut entraîner avec soi une notable proportion. Le merveilleux fondateur de la secte, l'initiateur de ce puissant mouvement, grandit aisément au point de revêtir les couleurs, de s'entourer des légendes qui appartenaient en propre aux représentants les plus révérés du panthéon national. Le titre de « maître religieux, *guru*, *jagadguru*[1], est souvent donné à

contre l'institution des castes, tandis que pratiquement il en brise le cadre étroit et les conséquences les plus oppressives.

[1] Je cite au hasard quelques exemples : Vishṇu est appelé *jagadguru*, *Bhâgav. Pur.* I, 8, 25; Brahmâ, *ibid.* II, 5, 12; Kṛishṇa, *trilokaguru*, *ibid.* III, 4, 32; Nârâyaṇa est le *mahâmuni*, *ibid.* I, 1, 2, etc.

Vishṇu dans les purâṇas; Kṛishṇa reçoit le même nom, et il a même parfois dans l'épopée un rôle tout conforme. Ce trait est-il une imitation secondaire du buddhisme, ou exprimerait-il une vieille conception, naturellement rattachée à la fiction des avatârs? Le Buddha en serait pour nous le plus ancien représentant. En tout cas, il est digne de remarque que ce trait dans les traditions brâhmaniques s'attache précisément à Kṛishṇa ou, d'une façon plus générale, à des personnages de la série vishṇuite.

Ce point d'appui expliquerait comment se pût faire la transfiguration d'un Buddha humain et réel en cet être typique et suprême qui apparaît dès le temps de Piyadassi. Auparavant se place une période de fermentation et d'incohérence durant laquelle se groupa, se précisa, se fixa la masse des légendes; les contes populaires, soit rattachés au docteur comme jâtakas ou comme épisodes de sa dernière existence, soit localisés dans les principaux foyers du buddhisme et tournés en thème de prédication et d'enseignement, se préparèrent à entrer sous une forme précise, canonique et même scolastique, dans les recueils sacrés. Dans le même temps se constituait et se dégageait la formule du triçaraṇa buddhique, c'est-à-dire l'idée d'une église, d'une cohésion des membres de la secte et d'une diffusion de ses croyances, exprimée par des réunions conciliaires; l'idée d'une doctrine suffisamment fixe et précise, consignée dans les recueils des traditions

que l'on commença alors[1]; l'idée du Buddha, donnant une sorte de satisfaction aux instincts théistiques et refleurissant comme une pousse nouvelle sur une vieille tige des récits et des conceptions populaires. Je ne puis douter, en ce qui concerne le Buddha, que tous les points tant soit peu importants de sa légende n'aient été arrêtés dès le temps d'Açoka; un point du moins est à mon gré positivement démontrable : c'est que la fixation en est antérieure à l'ère chrétienne. Elle assure une date notablement antérieure aux doctrines et aux légendes qu'elle suppose ou auxquelles elle se réfère. La *Légende du Buddha* est mieux qu'une collection de contes plus ou moins bizarres, de fantaisies plus ou moins folles; c'est un fragment ancien, un témoignage authentique et précieux pour l'histoire religieuse de l'Inde.

[1] Dans le Nord, une tradition ne fait remonter qu'au concile de Kanishka la première rédaction écrite des livres buddhiques. (Cf. Westergaard, *Ueber den ältesten Zeitraum der Ind. Gesch.* p. 41; Köppen, II, 13.) L'exactitude plus ou moins rigoureuse d'une pareille donnée nous importe ici assez peu.

SUR L'EMPLACEMENT

DE LA VILLE D'ARTACOANA,

PAR M. DE KHANIKOF.

Malgré les nombreux travaux entrepris par des savants éminents pour éclaircir l'histoire d'Alexandre le Grand, l'orientation de plusieurs points importants de son itinéraire sur nos cartes modernes présente des difficultés tellement sérieuses que les efforts réunis des archéologues et des voyageurs n'ont pu les surmonter.

L'un de ces points douteux des étapes de l'armée macédonienne à travers l'empire qu'elle venait d'arracher au malheureux Darius, est la position d'*Artacoana,* bourg royal des Ariens. Les détails de la prompte défaite qu'y infligea Alexandre à Sartibazanes, satrape de l'Arie, pour le punir de sa trahison, sont trop connus; aussi ne leur emprunterai-je que le petit nombre de faits qui me paraissent indispensables pour la solution de la question que je viens de signaler.

1° Presque tous les historiens d'Alexandre le Grand, et tous les géographes anciens postérieurs à son époque, font mention de ce bourg royal des Ariens. Pline le nomme, de même qu'Arrien, *Arta-*

coana; Quinte-Curce, *Artacacna;* Diodore de Sicile, *Chartacona;* Strabon, *Artacana;* Isidore de Charax, *Artacuan;* enfin, chez Ptolémée, cette localité figure sous le nom d'*Articaudna.* Toutes ces formes, peu différentes l'une de l'autre, sont évidemment des essais, plus ou moins bien réussis, de reproduire le nom indigène d'une localité unique qu'il s'agit de retrouver.

2° Cette ville était éloignée de Suze orientale, ou d'un endroit peu distant de cette dernière, de six cents stades, cent vingt kilomètres à peu près, qu'Alexandre franchit, avec l'avant-garde de son armée, en deux jours. Cette Suze orientale a été très-heureusement identifiée, à ce qu'il me paraît, à la ville de *Zouzen* (زوزن) des géographes arabes, ce qui est très-important, car cela nous place dans une province connue, le Kouhistan Khorassanien.

3° Non loin d'*Artacoana* se trouvait une forteresse naturelle que Quinte-Curce décrit ainsi : « Il y avait là un roc escarpé du côté de l'occident; mais du côté de l'orient il a une pente douce. Il est couvert d'arbres et jouit d'une source d'où coule sans cesse une eau abondante, et à son sommet une plaine fertile en herbes. »

Voilà presque tout ce que les écrivains anciens nous ont transmis sur cette localité. Or tout insuffisants que sont ces détails, ils nous prouvent qu'*Artacoana* jouissait sous les successeurs d'Alexandre le Grand, de même que sous les Arsacides, d'assez d'importance pour avoir mérité l'honneur

d'être mentionnée par presque tous les écrivains qui ont parlé de la Perse. Nous ne possédons, malheureusement, aucun document géographique sur l'Iran de l'époque des Sassanides. La liste des villes où les souverains de cette dynastie ont frappé leur monnaie ne contient pas, il est vrai, le nom d'*Artacoana,* mais il me semble qu'on n'aurait pas le droit d'en conclure que cette ville a complétement disparu pendant le règne des Sassanides, car sa position éloignée de la résidence habituelle des monarques sassanides, et l'isolement de la province dont elle était le chef-lieu, expliquent beaucoup plus naturellement l'absence de sa mention sur les monnaies de ces rois. Néanmoins c'est la seule hypothèse qu'il serait possible d'admettre pour expliquer un autre fait bien plus embarrassant, le silence absolu gardé par les géographes et les historiens arabes sur toute localité, située dans la Perse orientale, dont le nom se rapproche tant soit peu de celui d'*Artacoana.* Il est vrai que le général Court a signalé à l'attention des savants une localité de la Perse occidentale dont le nom, très-ancien sans contredit, présente une grande ressemblance avec celui d'Artacoana, c'est-à-dire la ville de l'Iraq, Ardaghân, qu'on laisse à droite en allant de Yezd à Ispahan. Mais nous savons par l'intéressant récit de voyage du docteur Buhse, le seul Européen qui l'ait jamais visitée, qu'elle est séparée du Khorassan par toute la largeur du *Kévir* ou grand désert salé, et qu'il est impossible d'y parvenir d'aucune localité, située dans l'ancienne *Aria,*

en deux jours. Mais outre cette impossibilité topographique qui s'oppose à l'identification des deux noms, il y a une difficulté philologique qui seule suffirait, à ce qu'il me paraît, pour rejeter ce rapprochement ingénieux. En effet, nous avons vu que dans presque toutes les formes de la transcription grecque du nom zend, bactrien, ou arien du chef-lieu de l'Arie, il y a deux voyelles *o* et *a* ou *a* et *u* qui se suivent immédiatement; c'est un signe certain que dans le nom indigène de cette localité deux voyelles, plus ou moins semblables aux voyelles grecques citées, devaient se suivre également. Or les géographes arabes, dès les temps les plus rapprochés de la première conquête du Khorassan, nomment le chef-lieu du Kouhistan قاين, dont Κοανα me paraît être une transcription aussi exacte que l'oreille d'un Grec pouvait la faire. Mais s'il en est ainsi, il s'agit de chercher pourquoi le moyen âge a rejeté le commencement du nom propre que lui léguait l'antiquité, et pourquoi le mot *arta* ne figure plus dans le nom de *Qaïn*. La réponse me semble facile, le mot *arta* n'avait rien de commun avec le nom propre de la ville. En effet, nous savions déjà, par le témoignage du Bourhan, que ارتا بلغت زنـد وپازند بوم وزمين گويند, c'est-à-dire *arta*, veut dire, en zend et pazend « district et territoire ». D'après Bopp (voy. *Grammaire comparée*, trad. par M. Michel Bréal, t. II, p. 250), *ardà-s* signifie, en sanscrit, ordinairement « mi, moitié »; mais avec l'accent tonique sur la première syllabe, il veut dire aussi

« partie, endroit, contrée, village ». A cela le savant traducteur ajoute en note (4) : « Weber (*Études indiennes*, t. I, p. 229) rapproche avec raison de cette forme l'allemand *ort* « endroit », en anglo-saxon *ord*. Peut-être le latin a-t-il tiré de cette racine le mot *ordo*. » Ainsi il me paraît assez probable que la Ἀρτα-κόανα des anciens soit identique au شهری قاین des géographes musulmans du moyen âge, et il est à remarquer que, jusqu'à nos jours, les Persans remplacent facilement dans la conversation Qâïn par Qâïnat, comme Bendan par Bendanat et Ghilan par Ghilanat, confondant ainsi, pour ces trois endroits, les noms de districts avec ceux des chefs-lieux.

Il nous reste maintenant à examiner comment l'hypothèse que nous venons d'adopter sur l'emplacement d'Artacoana s'accommode avec les autres particularités que nous avons relevées à son égard chez les historiens d'Alexandre le Grand et les géographes anciens.

Yakout (voy. le *Dictionnaire géogr. de la Perse*, trad. de M. Barbier de Meynard, p. 436) dit à l'article Qâïn : « Abou Abdallah Beschari ajoute : Qâïn est le chef-lieu du Kouhistan, c'est une petite ville laide et sale, défendue par une citadelle très-bien fortifiée. Ses habitants parlent une langue barbare, ils se nourrissent mal et n'ont d'autre eau que celle qui leur est apportée par des canaux. Qâïn est comme le fort de Khorassan et de Kirman, elle est à neuf jours de marche de Nichapour, à huit jours de Hérat,

à *trois jours de Zouzen*, à deux jours de Sinan, à une bonne journée de Khawet, et à trois jours de Tebessen.»

Le Nouzhet-el-Kouloub de Moustaoufi Qazvini contient deux renseignements importants pour notre recherche. Notamment nous y lisons : از قاین بهر ولایت قهستان بعد از ترشیس وطبزگیلکی بیست فرسنك راه است, c'est-à-dire : «l'éloignement de Qâïn de tous les endroits (marquants) du Kouhistan, sauf Terchiz et Tebes Ghilaki, est de vingt farsangues.» Immédiatement après avoir décrit Qâïn, Moustaoufi Qazvini passe à la description d'un fort naturel du Kouhistan, *Kalâh-derèh*, ou fort du défilé, dont il parle comme s'il traduisait le *prærupta rupes erat* de Quinte-Curce... *perennem habet fontem ex quo largæ aquæ manant*. Notamment il dit : قلعه دره حصاری محکم است وبرو چشمه اب جاری بالای ان قلعه است, c'est-à-dire : «Fort du défilé est une place très-forte, et elle a une source d'eau courante au-dessus du fort.»

Nous voyons ainsi qu'il était très-possible de parcourir à marche forcée, en deux jours, un espace que les caravanes parcourent en trois jours, que dans le voisinage de Qâïn il y a un espace entouré de rochers jouissant d'une source naturelle, où se sont réfugiés, d'après Quinte-Curce, treize mille Ariens armés. De plus, Qâïn est le véritable centre de son district, de façon que si même l'on prenait le mot *arta* dans sa signification propre de mi ou moitié, elle s'appliquerait très-bien à cette ville. Nous savons enfin qu'après avoir pris Artacoana,

Alexandre se rendit chez les Zarengues, Seistaniens actuels, et c'est encore une circonstance qui milite en faveur de l'identification que nous proposons, car, jusqu'à nos jours, c'est le chemin le plus court pour aller du Khorassan aux bords du lac Zarèh, comme l'ont prouvé dernièrement les officiers de la mission des généraux Goldsmid et Pollock, en prenant cette route. L'un d'entre eux, le docteur Bellew, a fourni dans son excellent livre *From the Indus to the Tigris* la première description de Qâïn faite par un Européen, *de visu*. Cette description n'ajoute rien aux données dont j'ai cru devoir étayer mon hypothèse; mais comme elle se rapporte à une localité très-importante dans l'histoire de l'Orient, je terminerai cette note en extrayant ici son itinéraire, depuis le bord septentrional de Zerèh, c'est-à-dire depuis Lach jusqu'à Qâïn :

Page 279.	De Lach à Pendjdih.	6 milles angl. le	18 mars 1873.
	Khouchk-roudek . .	16	19
	Kalei Nih.	15	20
	Harout-roud.	15	21
	Chah-Seghek	24	22
	Dourah	28	23
	Housseinabad.	27	24
	Ser-béchei	29	26
	Kalah-Moud.	22	28
Page 300.	Birdjend	25	29
	Guibk au Guivk. . .	18	2 avril.
	Si-dih.	18	4
	Roum	10	5
Page 320.	Qâïn	22	6
		275 en 14 jours avec 6 jours de halte.	

Il dit de Qâïn : « Cette ville présente un aspect ruiné et trompe l'espoir inspiré au voyageur par ses frais jardins et sa mosquée élevée. Elle occupe un terrain considérable entouré d'un mur fortifié, mais ce dernier offre partout l'image d'une parfaite décadence. Son enceinte serait capable de contenir de huit à dix mille maisons, mais on dit qu'à l'époque actuelle il n'y a que quinze cents maisons habitées. Des champs semés de blé et des jardins occupent les interstices entre les ruines. La mosquée de la ville avec son dôme élevé attire, en premier lieu, l'attention du voyageur, mais son extérieur porte les mêmes traces de décadence que le reste des constructions urbaines. Ses murs, soutenus dans toute leur hauteur par des arcs-boutants, sont dangereusement crevassés, soit par quelque défaut de construction de l'édifice, soit par suite des tremblements de terre. La population de Qâïn est supposée s'élever à huit mille âmes, parmi lesquelles beaucoup de Seyides et d'autres descendants d'Arabes. Mais la masse de la population semble être d'origine tartare, comme on le voit aisément par leur *facies* portant des traces très-marquées de cette race typique. »

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES JÂTAKAS,

DEUXIÈME PARTIE.

PAR M. L. FEER.

Je crois avoir dit ce qui est nécessaire pour faire comprendre au lecteur le plan et l'utilité du travail que j'ai exécuté sur les jâtakas; il m'eût été difficile d'aller plus loin sans dépasser les bornes raisonnables; cependant je ne pense pas pouvoir me dispenser de renforcer et confirmer cet exposé par la traduction et la comparaison de quelques jâtakas choisis. Si j'ai dû me restreindre dans la première partie de cet exposé, à plus forte raison devrai-je le faire dans cette seconde partie, où la longueur et la multiplicité des textes susceptibles d'être introduits m'entraîneraient facilement bien plus loin que je ne voudrais. Le lecteur est donc averti que je n'ai pas la prétention de lui offrir une étude complète, je ne veux que lui soumettre une ébauche qui lui donne à la fois une idée, et de la manière dont je comprendrais l'étude générale des jâtakas, et des secours que mon travail peut offrir pour cette étude,

soit qu'on l'entreprenne comme je l'entends (c'est-à-dire en groupant les textes d'après leurs affinités naturelles), soit qu'on se borne à traduire les jâtakas suivant l'ordre qu'il a plu aux compilateurs indigènes d'adopter, procédé que je n'approuve pas précisément, mais que, par des raisons diverses, je ne saurais condamner.

§ 1. Sîla-jâtaka (isolé).

Je commencerai par faire connaître (et cela paraîtra peut-être à la fois plus intéressant et plus piquant) un jâtaka qui n'est pas dans le recueil officiel, le *sîla-jâtaka*, texte isolé que j'ai cité plus haut[1]. Ce jâtaka est représenté à la Bibliothèque nationale par deux manuscrits[2] datés, copiés à plus de cent ans de distance, probablement l'un sur l'autre, car les mêmes fautes, à peu d'exceptions près, y sont reproduites; d'ailleurs ils sont de même provenance et font partie de la même collection. Tous les deux viennent de Siam, et sont écrits en caractères cambodgiens; la correspondance entre l'un et l'autre existe presque feuille par feuille et page par page.

Il est inutile d'expliquer le sujet de ce texte que le lecteur saisira tout de suite en lisant la traduction, et sur lequel nous nous étendrons d'ailleurs par la suite. Nous dirons seulement que *sîla* (nom de

[1] Voir la 1re partie, mai-juin 1875, p. 426.

[2] Ils portent actuellement les numéros 212 et 213, qui ne sont pas définitifs.

la deuxième des Pâramitâ) désigne ordinairement les cinq préceptes recommandés par le bouddhisme, même aux upâsakas, c'est-à-dire à ceux qui ne sont point entrés dans la confrérie des moines, à savoir les préceptes de ne pas voler, ne pas tuer, ne pas forniquer, ne pas mentir, ne pas s'enivrer. C'est là le minimum de règle morale imposée aux sectateurs du Buddha; on l'appelle *panca-sîla* (moralité quintuple) ou simplement *sila*[1]. Cependant le terme *sila* s'applique à d'autres énumérations, spécialement à une énumération décimale (dasasîla) citée aussi dans notre jâtaka, et qui ne peut être que la célèbre division des dix péchés en trois sections : péchés du corps (3), péchés de la parole (4), péchés de la pensée (3). Les dix moralités (Dasasîla) consistent à se garder de ces dix péchés.

Après ces observations préliminaires, nous commençons la traduction du Sîla-jâtaka :

« C'est la moralité qui dompte tous les désirs, etc. » Voilà ce que le maître, résidant à Jetavana, dit à propos de sa propre moralité.

Récit du temps présent.

Un upâsaka demeurait alors dans le voisinage de Jetavana, c'était un homme doué de foi, possédant la tradition, plein de respect pour la loi, soutien de ses père et mère : dans sa maison, il était dévoué à ses aînés et à ses descendants[2] ;

[1] Les Siamois prononcent *sin.*

[2] *Jeṭṭhâpacca :* s'agit-il de frères (aînés et puînés), ou des parents et des enfants, ou en général d'ascendants et de descendants, de parents plus âgés et plus jeunes? Nous ne saurions le dire.

soutien des Çramanas et des Brahmanes, plein de zèle* pour les qualités du Buddha, les qualités de la loi, les qualités de la confrérie*[1], il chérissait le Buddha, il chérissait la loi, il chérissait la confrérie; soit le soir, soit le matin, il se rappelait les qualités du Buddha, les qualités de la loi, les qualités de la confrérie, ou bien le matin il entendait la loi, ou bien le soir il entendait la loi; il nourrissait ses enfants et ses petits-enfants conformément à la loi, il nourrissait ses amis conformément à la loi; riche et opulent, possédant des magasins et des greniers, des grains et des trésors, il observait parfaitement les cinq moralités.

Un certain jour, par une raison quelconque, il entra dans la forêt. Là, il remarqua le pied d'un arbre, et s'assit à l'ombre de (cet) arbre. D'autres emportaient avec une vive joie ce qui était le plus à leur convenance[2]; lui, les regardant, tourna sa pensée vers les moralités, tourna sa pensée vers les prohibitions[3], et il parla ainsi à tous ceux qui étaient là : « Vous, retournez d'abord à la maison, j'irai ensuite. » Il les congédia ainsi, et resta seul absorbé dans les dix moralités; il voulait développer (en lui) les qualités du Buddha, les qualités de la loi, les qualités de la confrérie.

En ce moment, en vertu de l'éclat de sa moralité, les divinités de l'air dirent aux divinités de la montagne : « Cet upâsaka, qui garde la moralité, retournerait chez lui les mains vides! cela ne convient pas. » Et tous les dieux prenant, qui de l'or, qui de l'argent, qui des vêtements, vinrent à lui, et, rendant leurs corps invisibles[4], firent des offrandes à l'upâsaka. Le total de tous ces objets faisait la charge de deux mille chars,

« Comment prendrai-je toutes ces richesses? » dit-il. Alors un

[1] Les mots entre astérisques nous paraissent être une interpolation, ils sont dans les deux manuscrits.

[2] Atimanoharaṁ pasàdâ vahanti.

[3] *Âvane;* je lis : âvarane.

[4] *Adissamânakâyâ* : l'*a* initial est long dans le manuscrit A, bref dans le manuscrit B. Je pense que le second a raison.

fils de dieu, faisant apparaître deux mille chars, y entassa toutes les richesses, et les donna à l'upâsaka.

« Comment aurai-je des (attelages de) bœufs ? » reprit l'upâsaka. Alors un fils de dieu, faisant apparaître quatre mille bœufs, les lui donna.

« Comment ferai-je le transport ? » dit encore l'upâsaka. Alors un fils de dieu fit apparaître deux mille jeunes gens et les lui donna.

Quand les jeunes gens furent montés sur tous les chars : « Comment pourrai-je monter sur un char ? » dit-il. Alors un fils de dieu fit apparaître un autre char qui avait la couleur (et la forme ?) d'un lotus rouge [1], et le lui donna.

Lui donc, étant monté sur le char, se mit en mouvement et finit par atteindre Jetavana. Étant entré à Jetavana avec tout son attirail, il en fit la remise au maître : « Vénérable, toutes ces richesses, je les ai obtenues par l'éclat de ma moralité, toutes ces richesses, je te les offre. » Il dit, et fit à la confrérie des moines qui avait le Buddha à sa tête le grand don des deux mille chars, puis s'en alla.

Alors les Bhixus se réunirent en conférence sur la loi. L'ayant appris, il (le Buddha) leur dit : « Pour quel entretien êtes-vous réunis ici en ce moment ? — Pour tel et tel, » fut-il répondu. Alors Bhagavat dit : « Bhixus, il faut observer les cinq moralités; c'est la moralité qui peut seule, ici-bas et dans l'autre monde, donner le bien-être désiré [2]. » Après avoir prononcé ces paroles, il resta silencieux. Prié par eux, il raconta une histoire d'autrefois.

Récit du temps passé.

Autrefois, Bhixus, à Bénarès, Brahmadatta exerçait la royauté; le roi avait un fils aîné. Le Bodhisattva naquit dans

[1] Kamudavaṇṇam.

[2] Ou « le bien-être (attribué aux) désirs » : *kâma-sukham*, expression singulière dans cette phrase.

une famille; il fut attaché au prince royal, et demeura inébranlable dans l'observation des cinq moralités.

Le Bodhisattva étant donc attaché à la personne du prince royal, un jour, un de ceux qui hantent les forêts (pour chasser) entra dans une forêt, prit trois oiseaux, les apporta, et les donna au prince royal. En les voyant, le prince royal eut envie de manger de l'oiseau. Le prince royal donna donc cet ordre au Mahâsattva : « Compagnon, tu tueras les trois oiseaux. »

Le Bodhisattva, ne pouvant tuer, se dit en lui-même : « Dût ce prince royal (me) couper en morceaux, je ne puis pas tuer. »

Le Bodhisattva refusant de tuer, le prince royal le fit attacher solidement. Des médecins et des bourreaux, l'ayant lié de cinq liens, et lui ayant administré mille coups de catukka (?)[1], lui dirent : « Mon ami, tueras-tu les oiseaux, ou ne (les) tueras-tu pas ? »

Alors le Bodhisattva dit : « Que prétends-tu[2] ? On me couperait en sept et sept morceaux[3], on me broierait dans un mortier, que je ne me départirais pas de la moralité. »

Il y avait alors dans le grand courant beaucoup de crocodiles terribles. Le prince royal ayant donné ordre de le jeter au milieu du fleuve, les médecins et les bourreaux le lièrent de cinq liens et le précipitèrent au milieu du fleuve. Là, les crocodiles, arrivant par dizaines et par centaines, entourent le Mahâsattva; mais, à cause de l'éclat de sa moralité, ils ont beau approcher, ils ne peuvent toucher son corps. Les divi-

[1] Pahâra-sahassaṁ catukkena paharitvâ. — Je considère catukkena comme désignant l'instrument du supplice; autrement il faudrait traduire : « à quatre reprises. »

[2] *Kim vadesi.* J'aimerais mieux lire : *kiṁ vademi* « que dirai-je? »

[3] *Satta-sattadhârâ.* Faut-il lire *satta* ou *sata?* La répétition est-elle correcte ou fautive? Partant, faut-il traduire : « Sept et sept morceaux, » ou « cent et cent morceaux, » ou seulement « sept morceaux, cent morceaux? » Peut-être est-ce « sept fois sept, cent fois cent. » Cela n'a pas, du reste, une grande importance.

nités du fleuve, ne pouvant retenir leur (curiosité), approchent, transformant leurs têtes en têtes de crocodiles[1]. En ce moment, par l'éclat de sa moralité, un pavillon d'or orné de sept pierres précieuses, ayant dix brasses en dimension, s'éleva (du sein) de la demeure des Nâgas, et vint recueillir le Mahâsattva. Le Mahâsattva s'étant assis sur ce palanquin d'or fait de pierres précieuses, quatre arbres kalpa apparurent aux quatre angles : à l'un était suspendu de l'or, à un autre était suspendu de l'argent, à un troisième étaient suspendues les sept pierres précieuses, au quatrième étaient suspendus des vêtements divins. Par la puissance des divinités, ce pavillon remonte le courant, il court, il avait fait trois lieues[2] (?).

Cependant tous les habitants de Bénarès, à la vue de cette merveille, agitèrent leurs habits par centaines de mille en poussant des cris de sâdhu (bien !) : « Oh ! vraiment, disaient-ils, la moralité sert celui qui en a bien reçu l'enseignement ! » Et la population de la ville fut fort troublée.

Le roi et le fils du roi, ne pouvant se contenir, prirent des offrandes et appelèrent le Mahâsattva : « Que, par la puissance de la divinité (du fleuve), ce pavillon s'élève en l'air et s'arrête au milieu de la ville ! » Le Mahâsattva reçut la royauté des mains du roi : « Pour moi, dit-il, je suis voué à la vie religieuse, grand roi. » Le roi et le fils du roi dirent : « Nous renonçons à toutes nos félicités ; nous aussi nous nous adonnerons à la vie religieuse. » Et trois personnes ayant adopté la vie religieuse des Ṛṣis, et ayant produit (en elle) les Samâpatti[3], furent tournées vers le monde de Brahmâ.

[1] Cette phrase n'a que des verbes au participe; elle doit être incomplète. Il semble qu'il y soit question de plusieurs divinités. On verra cependant que la conclusion fait allusion à une seule.

[2] *Tikkhatum katvâ ahosi :* je traduis comme s'il y avait *tikkhosam.* Autrement il faudrait traduire : « il le fit trois fois, » en lisant : *tikkhattum.*

[3] Degrés dans l'acquisition de l'égalité d'âme.

C'est pourquoi ce qu'on appelle moralité offre soit dans ce monde-ci, soit dans l'autre monde, des avantages semblables à une ombre qui ne s'éloigne jamais[1].

Ce grand homme, après avoir acquis la Bodhi parfaite, enseignant la loi dit :

STANCES.

1.

La moralité dompte tous les désirs;
C'est le bonheur tant prisé du Cakravartin.
La moralité est semblable à un vase qui renferme un trésor,
La moralité est semblable à un arbre kalpa.

2.

Comme les villes qui charrient de l'eau
Ne périssent en aucun temps,
Ainsi pour celui qui observe la moralité,
Les biens de tous genres ne périssent jamais.

3.

La moralité multipliée est le bonheur[2];
La moralité est un bien solide.
La moralité garde les biens,
La moralité garde la vie.

4.

La moralité est le meilleur des ornements,
La moralité est le viatique suprême,
La moralité écarte (?) la ruine[3];
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

[1] Châyam viya anupâyinî. Il faut lire : Châyâ viya anapâyini.

[2] *Sîlam pavaḍhitaṁ sîlam*, l'un des deux *sîlam* doit être une faute pour *sukham* ou *subham*.

[3] Apâya sanchannaṁ.

5.

On renaît dans deux (sortes de) maisons,
Celles des Xatryas et celles des Brahmanes,
On ne renaît pas dans une maison (de) basse (caste);
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

6.

Avoir des jouissances sans interruption,
Porter en soi une force sans limites,
Avoir des troupes de femmes en abondance,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

7.

Des éléphants, des chevaux, des chars, des fantassins,
Ces quatre membres d'une armée complète,
Vous entourant de tous côtés,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

8.

L'argent et l'or,
L'éclat d'une belle destinée, si cher aux hommes,
Le gain, le plus excellent des gains,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

9.

Un corps qui a la couleur de l'or,
Une bouche exhalant le (parfum du) lotus,
L'exhalant jusqu'à une distance de sept yojanas,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

10.

De grands mérites, une grande science,
Un grand éclat, une grande gloire,
Une grande force, une grande puissance,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

11.

C'est par le calme qu'on observe la moralité,
Et qu'on obtient les trois espèces de bonheur,
Il faut donc observer la moralité,
La moralité est la pâture (*ou* le domaine) des Buddhas.

Le maître, après avoir exposé cette démonstration de la loi et avoir fait briller les vérités, fit l'application du jâtaka. A la fin (de l'exposé) des vérités tous les Bhixus obtinrent les fruits de Çrota-âpatti et autres[1]. Alors la divinité du fleuve était Çâriputra, le roi était Maudgalyâyana, le fils du roi était Ânanda : quant au grand homme, c'était moi, le parfait et accompli Buddha.

Retenez bien les termes de ce jâtaka. — Fin du sîla-jâtaka.

A la suite du texte vient, dans chaque manuscrit, une date suivie d'un souhait pour la Bodhi et le Nirvâna; je traduis intégralement :

Ms. A.

Depuis le jour du Nirvâna complet de l'auguste Çâkyamuni, l'omniscient Buddha, il s'est écoulé jusqu'à ce jour 2254 ans, 3 mois et 23 jours, et comme, dans le moment actuel, nous sommes dans l'année du lièvre, dans la saison des pluies, au mois de çravana, dans la quinzaine blan-

Ms. B.

Depuis le jour du Nirvâna complet de l'auguste Çâkyamuni, l'omniscient Buddha, il s'est écoulé jusqu'à ce jour 2356 ans, 1 mois et 1 jour, et comme, dans le moment actuel, nous sommes dans l'année du chien, dans la saison chaude, au mois de citra, dans la quinzaine blanche

[1] Cette phrase paraît déplacée; elle devait précéder les mots : fit l'application du jâtaka. Ainsi placée, elle forme une véritable parenthèse. Je dois dire néanmoins qu'elle est placée de cette manière dans beaucoup de jâtakas.

Ms. A.

che, dans le 8[e] astérisme, au jour de Vénus (vendredi), il reste à s'écouler dans l'avenir 2745 ans, 9 mois et 7 jours.

Puisse (ce travail) être pour moi la cause du Nirvâna.

Le Nirvâna est le bien suprême.

Ms. B.

(khnî), dans la quinzaine noire (rmē)[1] au 21[e] astérisme, dans le jour du soleil (dimanche), il reste à s'écouler encore 2643 ans, 9 mois et 29 jours. 1, jour du soleil, — 2, de la lune, — 3, de Mars, — 4, de Mercure, — 5, de Jupiter, — 6, de Vénus, — 7, de Saturne.

Le Nirvâna est le bien suprême.

Puissé-je apparaître dans le monde comme un parfait et accompli Buddha.

Un mot d'abord sur la date de nos manuscrits; le plus ancien a été copié en l'an 2254 du Nirvâna de Çâkyamuni, le plus récent en l'an 2356; il y a donc entre eux un intervalle de cent deux ans. Prenons pour époque du Nirvâna l'an 543 avant notre ère (et dans le cas présent il ne nous est pas possible de nous appuyer sur une donnée autre que la date officielle des bouddhistes du Sud), nous arrivons à ce résultat que nos manuscrits sont respectivement de 1711 et de 1813. Mais ils ne sont pas datés seulement de la disparition de Çâkyamuni, ils le sont encore de l'apparition de Maitreya, assez clairement

[1] Ces deux données contradictoires tiennent sans doute à ce que le copiste a voulu éclairer le lecteur en lui rappelant le nom siamois de la quinzaine noire, afin qu'il ne la confonde pas avec la quinzaine blanche.

désigné, bien que son nom ne soit pas prononcé, ou, pour mieux dire, la date en est rapportée au commencement et à la fin de la période de Çâkyamuni. Cette manière originale et tout à fait bouddhique de donner une date est curieuse et mérite d'être signalée. Le temps qui doit s'écouler jusqu'à Maitreya ajouté à celui qui s'est écoulé depuis Çâkyamuni doit donner un total de cinq mille ans. Et en effet l'addition des deux chiffres donnés par chacun de nos manuscrits nous fournit ce résultat avec une assez grande exactitude, car nous avons :

	A			B		
Depuis Çâkyamuni :	2254 ans	3 m.	23 j.	2356 ans	1 m.	1 j.
Jusqu'à Maitreya :	2745 ans	9 m.	7 j.	2643 ans	9 m.	29 j.
TOTAL	4999 ans	12 m.	30 j.	4999 ans	10 m.	30 j.

Les données du manuscrit A renferment un mois de plus, celles du manuscrit B un mois de moins; il est assez extraordinaire que les deux erreurs se compensent exactement; cependant nous avons peine à admettre que cela ait été prémédité, car on ne comprendrait pas que le copiste du deuxième manuscrit, voyant que celui du premier s'était trompé, eût cru devoir se tromper en sens inverse; ce serait un singulier mode de correction. Avec de légers changements on pourrait facilement ramener les textes à l'expression de la vérité (bouddhique); mais nous n'avons pas à nous occuper de cela; nous nous contentons de donner nos textes avec leurs bizarreries et leurs inexactitudes.

Revenons maintenant à notre Sîla-jâtaka. Il ne fait pas partie du grand recueil, car nulle part on n'y retrouve les caractéristiques de notre texte. Sans doute beaucoup de jàtakas ont été prononcés à Jetavana, et sont rapportés au règne de Brahmadatta; les mentions : *Jetavane viharanto*[1], — *Bârânasiyam Brahmadatto rajam̃ kâresi*, sont fréquentes. Mais la mention *attano silam ârabbha*, pour indication du motif, ne se trouve dans aucun texte du grand recueil (chose étonnante, mais certaine); le commencement du texte, *Sabbakamâdadam silam̃*, ne se trouve pas non plus dans le grand recueil; à la vérité, le jâtaka 291 commence ainsi : *Sabbakamâdadam̃ kumbham̃;* mais on voit que, tout en commençant par le même mot, les deux textes se séparent au second, et la différence va toujours en augmentant; d'ailleurs, il est certain que le jataka 291 ne se rapporte nullement à notre texte. Enfin l'identification de personnages ne donne prise à aucun rapprochement: Çarîputra est, dans le Sîla-jâtaka, une divinité fluviale; il n'apparaît pas même de divinité fluviale dans le grand recueil. Maudgalyâyana y est le roi Brahmadatta; dans le grand recueil, il est roi deux fois sous les noms de Sâmanta et de Subaṇṇi (jâtakas 156 et 546). Ânanda y est fils de roi, fils de Brahmadatta; je ne pense pas qu'on trouve cette indication dans le grand recueil; à ma connaissance elle n'y est pas; Ânanda y figure environ soixante-

[1] Pour ces citations, voir notre spécimen dans la première partie (*Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 427-433).

quinze fois avec la qualité de roi, une soixantaine de fois comme étant Brahmadatta lui-même, et les autres fois comme un autre roi dont le nom est presque toujours donné. Enfin, Çâkyamuni y est qualifié de *mahâpuriso* «grand homme,» qualification très-juste, très-bouddhique, mais qui ne se présente pas dans un seul samodhâna du Jâtaka. Après avoir recueilli tous ces détails, après avoir parcouru la liste des 547 jâtakas, en particulier le Ekadasanipâta (qui ne compte que neuf textes et où, d'après le plan du recueil, le *sîla-jâtaka* devrait se trouver, puisqu'il compte *onze* gâthâs), pour m'assurer que les caractéristiques de notre texte ne s'y rencontrent pas effectivement, je suis fondé à affirmer que le Sîla-jâtaka est étranger au recueil officiel.

Et cependant le Sîla-jâtaka est un jâtaka bien caractérisé, il a toutes les parties, il se déroule suivant le plan du plus régulier des jâtakas. J'aurais cependant une réserve à faire au sujet des gâthâs; je ne parle pas de ces expressions mondaines, qui, pour exalter le renoncement bouddhique, semblent caresser tantôt les rêves de l'ambition la plus ardente, tantôt les raffinements du sybaritisme le plus exagéré; il y a peut-être moyen de donner de cette contradiction une explication plausible, mais cela n'est pas de mon sujet. J'ai à noter une autre particularité relative à l'économie des jâtakas: la règle est que les stances du texte sont censées avoir été dites dans l'existence antérieure; elles font partie du récit du temps passé; le Buddha les reproduit par

la force de sa mémoire. Dans notre *Sîla-jâtaka*, au contraire, les stances se rattachent au récit du temps présent. Le Buddha n'y répète pas des stances qu'il aurait dites jadis, il les dit comme pour la première fois à la suite du récit qu'il vient de faire pour l'instruction de ses auditeurs. Cette disposition est donc spéciale à notre texte. Elle n'est pourtant pas sans exemple dans le grand recueil, car dans les jâtakas 28 et 29, qui tiennent de très-près l'un à l'autre, et dans le 88ᵉ, qui n'est à certains égards que la répétition du 28ᵉ, il est dit que Çâkyamuni prononça la *stance* (ces jâtakas n'en ont qu'une seule), étant devenu Buddha, à la suite du récit du temps passé. Les jâtakas 28, 29 et 88 se rencontrent donc sur ce point spécial avec le Sîla-jâtaka; on ne peut donc pas soutenir que celui-ci aurait été rejeté du recueil à cause de cette disposition exceptionnelle, car les autres auraient dû l'être également. Ainsi, d'une part, le Sîla-jâtaka est en dehors du grand recueil, et, d'autre part, il n'existe pas de raison apparente qui ait dû l'en exclure.

§ 2. Jâtakas sur la moralité (sîla).

Cependant, si le Sîla-jâtaka ne figure pas dans le recueil des jâtakas, est-ce à dire qu'il ne puisse être rattaché à aucune partie de ce recueil? Bien loin de là. Il traite de la moralité, et en particulier de l'abstention à l'égard du meurtre; c'est là un sujet trop aimé des bouddhistes pour qu'ils ne l'aient pas

souvent traité. Il nous faut donc rechercher parmi les cinq cent quarante-sept jâtakas ceux qui traitent de la moralité, et en particulier ceux qui méritent d'être rapprochés de notre texte.

La première chose que nous avons à faire est de découvrir les jâtakas que leurs titres rapprochent du nôtre. Pour cela, je consulte ma liste alphabétique, et voici ce que j'y trouve :

Sîlava, Sîlava-nâga (Gr.), Sîlava-hatthi (Big.), 72 (Eka, VIII, 2).
Sîlava (Mahâ-), Sîlavi (Big.), 51 (Eka, VI, 1).
Sîlavimaṃsa, °saka (Big.), °sana (Wg.), 86 (Eka, IX, 6).
Sîlavimaṃsa, °ki (Big.), 290 (Tika, IV, 10).
Sîlavimaṃsa, sîlavisata (Gr.), 330 (Catukka, III, 10).
Sîlavimaṃsa, °ki-nâma (Big.), 362 (Pañca, II, 2).
Sîlavimaṃsa = Kilesaniggahi-nâma (Big.), 305 (Catukka, I, 5).
Sîlânisaṃsa = Saddhâ (Big.), 190 (Duka, IV, 10).

On voit que le terme *sîla* entre dans huit titres, lesquels peuvent se partager en trois groupes : deux Sîlava, un Sîla-anisaṃsa, cinq Sîlavimaṃsa, dont l'un a un deuxième titre Kilesaniggaha. Or, pour celui-ci, le commentaire renvoie au 459, qui a pour thème Kilesaniggaha, et comme il y a cinq autres jâtakas (148, 305, 370, 408, 412) qui ont le même thème, nous pourrions être amenés à étudier aussi ces jâtakas et à voir dans le Kilesaniggaha une sorte d'équivalent du Sîla. En regardant de plus près les quatre autres Sîlavimaṃsa, nous reconnaissons que le 86ᵉ, le 290ᵉ, le 330ᵉ commencent

de la même manière et que le commentaire renvoie des deux derniers au premier, ils forment donc un groupe; pour le 362ᵉ, le commentaire ne renvoie pas aux précédents, mais les caractéristiques, sans être identiques, annoncent une véritable analogie. La lecture du jâtaka confirme et au delà cette présomption; le récit est, à quelques variantes près, le même que celui des jâtakas 86, 290 et 330; les stances seules diffèrent, bien qu'elles appartiennent au même ordre d'idées. Donnons maintenant un coup d'œil aux jâtakas 51 et 72; nous voyons qu'ils paraissent indépendants l'un de l'autre; mais le 72ᵉ, qui nous montre Çâkyamuni sous la forme d'un éléphant, nous invite à consulter les autres jâtakas distingués par la même particularité; semblablement, le thème du 51ᵉ: *Osaṭṭhaviriyam bhikkhum ârabbha*, que nous avons dit être répété onze fois[1], nous inviterait à l'étude de ces onze textes. Nous ne pouvons nous laisser entraîner si loin, et nous nous renfermerons dans les limites de l'extrait de notre liste alphabétique reproduite ci-dessus. Elle peut se décomposer en cinq parties ou cinq groupes, savoir : 1° le Sîlava-nâga; 2° le Mahâ-sîlava; 3° quatre Sîlavimamsa; 4° un Sîlavimamsa = Kilesaniggaha; 5° le Sîlânisamsa (= Saddhâ). L'étude de ces cinq groupes serait bien longue; il suffira de fixer notre attention sur deux seulement.

Quel est celui qui naturellement s'offre tout

[1] Voir la première partie de ce travail (*Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 388).

d'abord à notre étude? N'est-ce pas le cinquième? *Sîla-anisaṁsa* « les avantages de la moralité »! ce titre s'adapterait à merveille au *Sîla-jâtaka* dont on vient de lire la traduction. Quelle est en effet la pensée fondamentale de ce texte, sinon de mettre en lumière les avantages résultant de l'observation de la moralité? Le seul titre du jâtaka 190 laisse supposer une corrélation particulière entre lui et le Sîla-jâtaka isolé. La traduction qu'on va lire changera cette supposition en évidence.

§ 3. Sîlânisaṁsa jâtaka, 190. (Duka, IV, 10.)

« Vois la foi et la moralité, etc., » tel est le jâtaka sur les avantages de la moralité que le maître, résidant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un upâsaka croyant.

Récit du temps présent.

C'était un auditeur de l'Ârya, croyant et de sens rassis, qui, allant à Jetavana, arriva le soir au bord de la rivière Ajiravatî, et comme les mariniers, après avoir tiré leur barque sur le bord, étaient partis pour entendre la loi, ne voyant pas de barque au lieu du passage, il traversa le fleuve en prenant la méditation du Buddha pour ce qu'il avait de plus cher. Ses pieds n'enfoncèrent pas dans l'eau, et, comme s'il eût marché sur la surface du sol, au moment où il arriva au milieu (de la rivière) il regarda les flots. A ce moment, l'affection avec laquelle il pensait au Buddha ayant faibli, ses pieds commencèrent à enfoncer; mais lui, fortifiant l'affection avec laquelle il pensait au Buddha, marcha néanmoins sur la surface de l'eau et entra à Jetavana.

Après avoir salué le maître, il s'assit à peu de distance. Le maître lia conversation avec lui : « Eh bien, upâsaka, lui

dit-il, le chemin que tu as suivi pour venir ici ne t'a pas trop fatigué? — Vénérable, j'ai mis mon affection dans la pensée du Buddha, et, prenant pied sur la surface de l'eau, je suis venu comme si j'eusse foulé le sol. — Upàsaka, tu n'es pas le seul qui aies pu prendre pied [1] en te rappelant les qualités du Buddha. Autrefois aussi des upàsakas naufragés, au milieu de la mer, ont pu prendre pied en se rappelant les qualités du Buddha. » Puis, à la demande de l'(upâsaka), il raconta une histoire du passé.

Récit du temps passé.

Dans le passé, au temps du parfait Buddha Kâçyapa, un auditeur de l'Ârya s'embarqua en compagnie d'un maître barbier. La femme du barbier dit : « Seigneur, c'est toi qui es responsable de son bonheur et de son malheur. » C'est en ces termes qu'elle remit le barbier entre les mains de l'upàsaka.

Or le septième jour l'(upàsaka) fit naufrage, et les deux hommes, accrochés à une seule planche, gagnèrent la même île. Là, le barbier tua des oiseaux, les fit cuire, et en donna à l'upàsaka. « Quant à moi, merci ! » dit l'upàsaka, et il n'en mangea point. Il fit alors cette réflexion : « Dans cette situation, nous n'avons qu'à nous établir dans les trois refuges, il n'y a point pour nous d'autre point d'appui. » Il se rappela donc les qualités des trois joyaux.

Or, pendant qu'il se les rappelait ainsi, le roi des Nàgas qui était dans cette île fit de son corps un grand navire; la divinité de la mer devint le batelier; le navire était formé des sept pierres précieuses, les trois màts étaient en pierre d'Indranîla, les ornements étaient en or, les vergues (?) [2] étaient en argent, les cordages [3] étaient en or. — « La divinité de la mer, montée sur le navire, part pour le Jambudvîpa, » cria-t-on.

[1] Ou « gagner la terre ferme. » Patiṭṭham laddho.

[2] Yottâni.

[3] Yaṭṭhijiyâni.

L'upâsaka dit : « Nous irons aussi. — Viens donc et embarque-toi, » dit la (divinité). A ces mots il s'embarque et appelle le barbier. — « La divinité de la mer te prend bien, mais celui-là, elle ne le prend pas, » lui dit-on. — « Et par quelle raison ne le prend-elle pas ? » dit-il. — « C'est que sa conduite n'est pas signalée par les qualités de la moralité, et moi, j'ai préparé un navire pour toi, je n'en ai point préparé pour lui. — Soit[1], » repartit-il, « hé bien ! je lui confère la participation à ce que j'ai acquis en faisant des dons, en observant la moralité. — Maître, je te suis bien reconnaissant, » répondit le (barbier). — La divinité reprit : « Maintenant, je (le) prendrai, » et elle le fit monter aussi.

Quand ces deux hommes furent sortis de la mer, ils prirent le fleuve et arrivèrent à Bénarès; par sa propre puissance, la divinité installa des richesses dans la maison de ces deux personnages : « Il faut, dit-elle, faire ce qu'on appelle fréquenter les sages, car si ce barbier n'avait pas fréquenté cet upâsaka, il eût péri au milieu de la mer. » En parlant de la qualité attachée à la fréquentation du sage, elle prononça ces gâthâs :

STANCES.

1.

Vois ce fruit de la foi, de la moralité, du sacrifice;
Un Nâga sous forme de navire transporte un upâsaka croyant.

2.

Associez-vous aux gens de bien, faites liaison avec les gens de bien.
C'est par la cohabitation d'un homme de bien que le barbier arriva
[au bien-être.

Après avoir ainsi enseigné la loi et morigéné (l'assistance) en planant dans les airs, la divinité reprit le roi des Nâgas et retourna dans son palais.

[1] Hotu.

Le maître, après avoir raconté cette instruction sur la loi et fait briller les vérités, termina (l'explication) des vérités en faisant l'application du jâtaka. L'upâsaka d'alors arrivé au degré de Çrota-âpatti entra (depuis)[1] dans le Nirvâna complet; le roi des Nâgas, c'était Çâriputra; la divinité marine, c'était moi.

Le lecteur aura été frappé des analogies qui existent entre ce jâtaka et le précédent. Ces oiseaux qu'on refuse de tuer ou de manger, cette féerie aquatique d'un pavillon et d'un navire également merveilleux établissent entre les récits du temps passé dans les deux textes un parallélisme curieux. Les récits du temps présent diffèrent davantage; mais ils ont cela de commun que le héros en est de part et d'autre un upâsaka, et que l'élément merveilleux y surabonde. Certes, on peut noter des différences, l'upâsaka du Sîla-jâtaka est bientôt oublié, et l'instruction dont il est l'occasion est adressée aux Bhixus; dans le Sîla-anisaṁsa au contraire, il reste en scène, et c'est à lui que le Buddha raconte le jâtaka. Le rôle joué par l'individualité de Çâkyamuni est aussi fort différent. Dans le Sîla-jâtaka, il est le héros du récit, c'est lui qui donne l'exemple de la fidélité à la loi morale; dans le Sîla-anisaṁsa, le héros, celui qui souffre pour le devoir, est un autre que Çâkyamuni, un simple disciple d'un Buddha, mais disciple si digne du maître qu'il arrive au même état que lui, au Nirvâna, et Çâkya-

[1] C'est un saut trop brusque que celui de l'état de Çrota-âpatti au Nirvâna, il faut supposer des intermédiaires.

muni n'apparaît que comme une sorte de *deus ex machina*; il est simplement moraliste et distributeur de récompenses ou d'éloges, rôle qu'il joue du reste dans bon nombre de jâtakas. On ne pourrait pas soutenir que les deux textes sont deux rédactions différentes d'une même donnée primitive, et cependant la parenté qui les unit, parenté si bien accentuée par quelques traits saillants et par l'idée principale qu'ils ont en commun, est incontestable. On serait donc autorisé à les rattacher à un même cycle. Si l'on admettait l'hypothèse que la compilation des jâtakas se soit exécutée au moyen d'un choix fait dans une masse de textes bien plus considérable que celle dont est formé le recueil existant, on pourrait croire que le compilateur, obligé d'opter entre le Sîla-anisaṁsa et le Sîla-jâtaka, s'est décidé pour le premier contre le second, sans qu'il y ait eu aucun motif apparent de cette préférence. L'hypothèse que nous venons de proposer pourrait se défendre à l'aide de certaines considérations fort sérieuses; mais il y a des faits contre lesquels on aurait de la peine à la soutenir. Nous avons déjà dit, et nous allons montrer par un exemple frappant qu'il y a dans la collection des jâtakas des doubles, des triples d'un même thème. Pourquoi dès lors aurait-on rejeté un texte à cause de sa ressemblance avec un autre, quand on a englobé des groupes de textes qui se ressemblent bien davantage? Nous ne rechercherons pas si le Sîla-jâtaka est postérieur au Sîla-anisaṁsa et à la compilation du grand recueil, ce qui serait une ma-

nière toute naturelle d'expliquer l'exclusion dont il a été l'objet. Nous n'admettrions pas facilement cette solution trop commode, et nous ne pensons pas que la recherche de l'âge relatif de nos textes puisse aboutir à un résultat satisfaisant. Nous ferons seulement remarquer que le Sîla-anisamñsa est un de ces jâtakas peu nombreux qui ne sont rapportés à aucune localité [1] et sont datés d'une des périodes de la chronologie extra-historique des bouddhistes. Celui-ci est rapporté à l'âge de Kâçyapa, évaluation de temps relativement modeste. Nous avons déjà remarqué que cette manière de dater un jâtaka semble lui donner un air d'antiquité plus caractérisé; mais nous n'y avons pas grande confiance, et il faudrait des raisons bien graves, à nous inconnues jusqu'à présent, pour donner à ces jâtakas, qui forment pour ainsi dire bande à part, un brevet d'antiquité exceptionnelle.

§ 4. Les quatre *Sîla-vimamñsa.*

Nous arrivons maintenant à ce que nous avons appelé le troisième groupe, lequel se compose de quatre jâtakas intitulés uniformément Sîlavimamñsa (avec les variantes imperceptibles Sîlavimamñsana, Sîlavimamñsaka). Ces quatre textes tiennent étroitement les uns aux autres, ils ne font véritablement qu'un, et cependant, si nous prenons l'un quelcon-

[1] Il est cependant indirectement rapporté à la ville de Bénarès par un trait du récit, le retour des deux naufragés dans cette capitale.

que d'entre eux, le premier, par exemple, nous voyons que les autres ne sont pas avec lui dans un rapport exactement le même. Le lecteur va pouvoir en juger par la traduction que nous donnerons successivement de ces textes, en y intercalant seulement quelques observations. Mais disons d'abord un mot du sujet : le chapelain (purohita) d'un roi, très-honoré de son maître à cause de sa moralité, est en doute sur le motif réel de la considération dont il jouit, et, pour tirer la chose au clair, s'avise de voler. Comme cet acte ne passe point inaperçu ni impuni, notre héros est fixé sur ce qu'il avait à cœur de savoir, et, renonçant aux honneurs qui avaient excité ses soupçons, il se retire du monde pour mieux pratiquer la moralité, unique objet de son admiration. Tel est le récit du temps présent; le récit du temps passé n'en est que la reproduction; seulement la mention du vol qui prédomine dans ces récits y est accompagnée de celle du meurtre. L'interdiction du vol et celle du meurtre sont en effet les premières des cinq moralités.

Voici le premier de nos quatre Sîlavimaṁsa; il est le 86e de la collection.

PREMIER SÎLAVIMAṀSA-JÂTAKA (86).

« Certes, la moralité est la vertu, etc., » tel est le jâtaka sur l'épreuve de la moralité (Sîlavimaṁsa-jâtaka) que le maître, demeurant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un brahmane qui avait fait l'épreuve de la moralité.

Récit du temps présent.

Ce brahmane était attaché à la personne du roi de Kosala; il vivait en homme qui est allé dans les trois refuges, observateur sans lacune des cinq moralités, lecteur assidu des trois Vedas. Le roi se disait: «Il est fidèle à la moralité,» et le traitait avec un respect exceptionnel. Cet (homme) fit la réflexion suivante: «Le roi me traite avec un respect supérieur (à celui qu'il accorde) aux autres brahmanes, il me considère et me révère. Est-ce en raison de ma naissance, de ma famille, de mon lieu (padesa), des talents que je possède, qu'il m'honore de ce respect, ou bien est-ce en raison de la moralité que j'ai acquise qu'il m'honore de ce respect? Je vais en faire l'épreuve.»

En conséquence un jour, après avoir rempli son office auprès du roi, en retournant chez lui, il prit sans rien demander un kàrṣàpaṇa sur l'établi d'un orfévre [1], et s'en alla. L'orfévre [2], par respect pour le brahmane, ne dit rien et se tint coi. Le lendemain, il prit deux kârṣâpaṇas (gahâpaṇe): cette fois encore l'orfévre se tint coi. Le surlendemain (ou le 3ᵉ jour), il prit une poignée de kârṣàpaṇas (gahâpaṇa-muṭṭhi). Alors l'orfévre lui dit: «C'est aujourd'hui le troisième jour que tu dévastes la propriété du roi;» puis il s'écria à trois reprises: «Je tiens un voleur qui dévaste la propriété du roi.» Aussitôt on accourt de ci et de là; «Il y a déjà longtemps, lui dit-on, que tu te conduis (hypo-

[1] Ekassa heraññikâssa phalakato anâpucchitvâ ekam gahâpaṇaṁ gahetvâ agamâsi.— *Gahâpaṇam* est écrit constamment pour *kahâpaṇa*, terme qui désigne un poids, et, par suite, une monnaie d'or, d'argent ou de cuivre. — *Phalakato* doit désigner un établi en planches.

[2] Heraññiko ti suvaṇṇacheko. — «L'orfévre est celui qui se connaît à l'or» (commentaire). Au mot *heraññiko*, je trouve dans le Dictionnaire de M. Childers: *a royal treasurer*; la suite semble confirmer cette explication, qui pourtant ne coïncide pas avec la glose du commentaire que nous venons de citer.

critement) comme (si tu étais) doué de moralité; » on lui donne deux, trois coups, on le lie, et on le mène devant le roi. Le roi, courroucé, lui dit : « Brahmane, comment (se fait-il que) tu commettes une telle action (si) immorale ? » et il ajouta : « Allez, exécutez le commandement du roi. »

Le brahmane dit : « Grand roi, je ne suis pas un voleur. — Alors, dit (le roi), pourquoi as-tu pris des kârṣâpaṇas sur l'établi d'un homme qui détient la propriété du roi [1] ? » Le brahmane reprit : « Tu me témoignais un respect extrême ; est-ce à cause de ma naissance et de mes autres avantages (me suis-je dit) qu'il me témoigne un respect extrême, ou est-ce à cause de ma moralité qu'il me témoigne cet extrême respect ? Et c'est pour en faire l'épreuve que j'ai agi ainsi ; or il est clair que c'est bien pour la moralité que j'étais honoré de ce respect, que ce n'est pas pour ma naissance, etc., que j'étais ainsi honoré, je le sais maintenant par l'ordre que le roi vient de donner à mon sujet. Aussi, m'appuyant sur cette conclusion [2] : la moralité est ce qu'il y a de plus élevé dans ce monde, la moralité est le premier (des biens), je l'accomplirai dans son entier, je ne puis plus, restant chez moi, me livrer aux kleça sans retenue [3]. Aujourd'hui même, je veux aller à Jetavana me faire initier en présence du maître ; sire, autorise-moi à me faire initier. » — Ayant obtenu l'autorisation du roi, il partit dans la direction de Jetavana. Alors ses parents, amis et alliés, se rassemblèrent, puis revinrent sans avoir pu le retenir. Arrivé près du maître, il demanda l'initiation, obtint l'initiation et la consécration, et, ayant une conduite stricte, augmentant sa largeur de vue [3], il atteignit la condition d'Arhat. Ensuite, s'approchant du maître, il lui dit : « Vénérable, mon initiation

[1] Kasmâ râjakutumbikassa phalakato gahâpaṇe gaṇhi.

[2] Aham imassa pana anacchavikaṁ karonto gehe ṭhito kilese paribhuñjanto kâtum na sakkhissâmi. *Anacchâvikam* se rattache peut-être à *Anaccha* « qui n'est pas clair, trouble » (?). *Anacchâvikam karonto* signifierait : « faisant ce qui est trouble, me livrant au désordre. »

[3] Avissaṭṭhakamma-ṭhâno vipassanam vaddhetvâ.

a atteint le sommet; » c'est en ces termes qu'il révéla sa connaissance (suprême)[1]. La révélation de sa connaissance suprême causa une émotion dans la confrérie des Bhixus[2]. Un jour qu'ils se réunirent en séance pour la loi, les Bhixus dirent : « Très-chers, le brahmane un tel, assistant du roi, après avoir fait l'épreuve de sa propre moralité et avoir demandé la permission du roi, s'est fait initier et a atteint l'état d'Arhat; » puis ils siégèrent, discourant sur les qualités de ce (Bhixu).

Le maître, étant venu, demanda : « Bhixus, pour quel discours êtes-vous en séance en ce moment ? — Pour tel et tel, » répondirent les Bhixus. Il reprit : « Ce n'est pas aujourd'hui seulement que ce brahmane, après avoir éprouvé sa moralité et s'être fait initier, a pris une assiette solide[3]. Autrefois aussi des sages, après avoir éprouvé leur moralité et s'être fait initier, ont pris une assiette solide. » Après ces paroles, il raconta une histoire du temps passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, dans Bénarès, quand Brahmadatta exerçait la royauté, le Bodhisattva fut son purohita, il était porté vers le don, etc., avait du penchant pour la moralité, pratiquait les cinq moralités sans lacune; le roi lui témoignait du respect plus qu'à tous les autres brahmanes, etc. (le reste comme ci-dessus) . . . . Or, pendant que le Bodhisattva était mené lié devant le roi, des charmeurs de serpents, jouant au milieu de la rue avec un serpent[4], le prennent par la queue, le prennent par la gorge, l'enroulent autour de leur cou. Le Bodhisattva, à cette vue, dit : « Mon cher, ne prends pas ce

[1] Aññâ.

[2] Tassa aññam tam̃ byâkaranam̃ Bhikkhusanghe pâkaṭam̃ jàtam̃. Cette phrase me paraît mal construite, et le mot *pâkatam* n'est pas clair pour moi.

[3] Patiṭṭham akâri.

[4] Il y a dans le texte une expression *tatiya-kkharâbadre* que je ne sais pas rendre.

serpent par la queue, ne le prends pas par la gorge, ne l'enroule pas autour de ton cou, car il pourrait vous mordre et amener méchamment la fin de votre vie. » Les charmeurs repartirent : « Brahmane, ce serpent est moral, doué d'une bonne conduite, il n'est pas immoral comme toi, qui, par ton immoralité, ton inconduite, es traité de voleur des biens du roi et emmené captif. » Lui donc fit cette réflexion : « Voilà un serpent qui ne mord pas, qui ne fait pas de mal, aussi l'appelle-t-on moral; combien plus celui qui a revêtu la forme humaine (doit-il mériter une pareille louange) ! Oui, la moralité est ce qu'il y a de plus élevé dans ce monde, il n'y a rien de supérieur à elle. » Telles furent ses réflexions.

Cependant on le mena en présence du roi. « Qu'est-ce ? dit celui-ci (le tout comme ci-dessus). . . . . moi donc, par ce motif, je dis que la vertu est ce qu'il y a de plus élevé dans le monde, la vertu est en tête (de tout). Telle est ma conclusion. » (Puis il reprit :) « Que ceci soit bien établi : tout venimeux qu'il est (ce serpent) ne mord pas, ne fait pas de mal, il y gagne ceci qu'il faut bien dire de lui : il est moral. Par cette raison, la moralité est ce qu'il y a de plus élevé, la moralité est au premier rang; » et, faisant l'éloge de la moralité, il prononça cette gâthâ.

STANCE.

La moralité certes est la félicité;
La moralité n'a rien au-dessus d'elle dans le monde.
Vois, ce serpent au poison terrible
Ne tue pas, et l'on dit : il est moral.

Le Bodhisattva, après avoir montré la loi au roi par cette gâthâ, abandonna les désirs, embrassa l'existence des Ṛṣis, entra dans la région de l'Himavat, atteignit les cinq connaissances supérieures et les huit acquisitions parfaites, et vécut tourné vers les mondes de Brahmâ.

Le maître, après avoir débité cet enseignement de la loi, fit l'application du jâtaka. Le roi d'alors était Ânanda; les

assemblées étaient les assemblées du Buddha; le purohita, c'était moi.

Le jâtaka qui vient ensuite, le 290e, est absolument le même que le précédent; l'adjonction de deux stances, de deux sentences purement morales, en fait toute la différence; c'est pour ce grave motif qu'on a intercalé entre l'un et l'autre deux cent trois textes. Le commentaire du jâtaka 290 renvoie pour les deux récits au jâtaka 86 et les résume en quelques mots pour amener les stances. Voici comment cela est présenté :

DEUXIÈME SÎLAVIMAṀSA (290).

« La moralité, certes, est la vertu, etc.; » c'est là le jâtaka sur l'épreuve de la moralité que le maître, résidant à Jetavana, dit à l'occasion d'un brahmane qui avait fait l'épreuve de la moralité.

Le récit du temps présent, comme le récit du temps passé, a été raconté tout au long, ci-dessus, dans le Sîlavimaṁsaka du Ekanipâta. Ici (on le résume en ces termes) :

Quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, son purohita se dit : « je[1] ferai l'épreuve de ma moralité, » et deux jours (de suite) il enleva chaque fois de l'établi d'un orfèvre un kârṣâpaṇa. Mais le troisième il fut traité de voleur, appréhendé et conduit devant le roi. Sur le chemin il vit des charmeurs qui faisaient jouer un serpent. Quand le roi lui demanda : « Pourquoi as-tu fait une telle action ? — C'est par le désir d'éprouver la moralité que je l'ai faite, » répondit-il, et il prononça ces stances (gâthâs).

[1] Hiraññа-phalakato dve divase ekekaṁ gahâpaṇam ganhi

STANCES.

1.

La moralité, certes, c'est la vertu, la moralité n'a rien au-dessus [d'elle dans le monde.
Vois, ce serpent au poison terrible ne tue pas, et l'on dit : il est moral.

2.

Quant à moi, j'ai vu la moralité estimée dans le monde, heureuse.
Quiconque observe la conduite des Âryas est, à cause de cela, appelé [moral.

3.

Il est cher à ses parents, approuvé de ses amis;
Quand son corps se détruit, c'est pour la bonne voie qu'il renaît, celui [qui est moral.

Quand le Bodhisattva eut ainsi montré la loi au roi, en faisant briller l'éloge de la moralité, il ajouta : « Grand roi, j'ai chez moi les richesses que je tiens de mon père, les richesses que j'ai acquises, les richesses que tu m'as données : j'en ai beaucoup; je n'en sais pas la fin, et c'est pour éprouver la moralité que j'ai pris d'une boutique d'orfévre des kârṣâpaṇas, une certaine quantité d'or de ton trésor, travaillé et non travaillé, de l'or et de l'argent travaillé et non travaillé (*sic*)[1]. Or, je sais maintenant que, dans ce monde, la naissance, la famille, la race, le lieu sont estimés le plus bas, que la moralité est estimée le plus haut; je vais me faire ermite, permets-moi de me faire ermite. » Après avoir obtenu la permission du roi, il s'en alla malgré les supplications réitérées (des siens), entra dans l'Himavat, embrassa la vie d'ermite des Ṛṣis, atteignit les connaissances surnaturelles

[1] Je traduis littéralement : il y a peut-être ici une glose intercalée dans le texte.

et les acquisitions parfaites (samâpatti), et vécut (dès lors) tourné vers le monde de Brahmâ.

Le maître, après avoir raconté cet enseignement de la loi, fit l'application du jâtaka : le purohita d'alors, ce brahmane qui faisait l'épreuve de la moralité, c'était moi.

On pourrait demander si les stances de ce jâtaka sont un développement de la stance unique du jâtaka 86, ou si celle-ci est un abrégé, un extrait du texte du jâtaka 290. Nous ne traiterons pas ce point sur lequel nous reviendrons plus tard. Nous constatons seulement ce fait que le jâtaka 86 et le 290e sont un seul et même texte, qu'ils sont inséparables, qu'ils ne font véritablement qu'un, qu'il n'y a aucun motif pour les séparer, qu'il y a au contraire toutes sortes de bonnes raisons pour les associer, et nous passons, sans insister davantage, à la troisième version de ce thème de l'épreuve de la moralité, au jâtaka 330.

Le jâtaka 330 n'est autre que les deux précédents, je pourrais dire le précédent augmenté d'une suite, ou d'un appendice, d'un épilogue. Dans les jâtakas 86 et 290, le héros du récit se fait ermite en quittant le roi; cela est dit en un seul mot; le jâtaka 330 nous raconte trois épisodes du voyage que ce personnage dut faire pour se rendre de la cour du roi au désert qui devait être sa résidence. Chacun de ces épisodes inspire au vertueux voyageur des réflexions exprimées chaque fois en une stance. Il en résulte trois stances nouvelles, qui, jointes à la stance unique du jâtaka 86, font quatre

stances, ce qui a nécessité le rejet de notre texte dans le Catukka-Nipâta. Si, au lieu de repéter la stance unique du 86e, on avait reproduit les trois du 290e, c'est dans le Chaka-Nipâta qu'il aurait fallu reléguer notre texte. Ainsi le jâtaka 290 n'est qu'un *double* du 86e, le 330e en est une *suite*. C'est ce que permet de constater la traduction suivante :

TROISIÈME SÎLAVIMAMSA (330).

« C'est la moralité qui est le bonheur, etc. » C'est là le Sîlavimamsana-jâtaka que le maître, résidant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un brahmane qui faisait l'épreuve de la moralité.

Les deux récits ont été dits ci-dessus.

Dans ce (jâtaka voici ce qu'on dit) : Le Bodhisattva était le purohita du roi de Bénarès. Pour faire l'épreuve de sa moralité, il prit un kârṣâpaṇa [1] trois jours de suite; on cria « au voleur ! » on le saisit, on le conduisit devant le roi. En présence du roi, il prononça la première stance :

STANCE 1.

Oui, c'est la moralité qui est le bonheur, la moralité n'a rien au-[dessus d'elle dans le monde.
Vois ! Ce serpent au poison terrible ne tue pas, et l'on dit de lui : Il [est moral.

Après avoir exalté la moralité par cette stance, il demanda au roi la permission de se faire ermite, et, l'ayant obtenue, il s'en alla se faire ermite.

Or, un jour, un faucon enleva un morceau de viande de l'étal d'un boucher [2] et se lança dans les airs. D'autres oiseaux l'entourent, le frappent à coups de griffes, de bec, etc. ; lui, ne pouvant supporter la douleur, laissa échapper le morceau

[1] Gahâpaṇa. (Voir ci-dessus, p. 267, note 1.)
[2] Suṇâpaṇato.

de viande. Un autre s'en saisit; mais, battu à son tour de la même manière, le lâcha; un troisième le prit; ainsi, chaque fois que l'un d'eux s'en emparait, les oiseaux le poursuivaient; chaque fois qu'il lâchait prise, il était dans le bien-être. A ce spectacle, le Bodhisattva se dit : « Ces désirs, comme on les appelle, sont semblables à ce morceau de viande, (ils sont) douleur pour ceux qui les prennent, bien-être pour ceux qui les rejettent. » Cette réflexion faite, il prononça cette stance :

STANCE 2.

Tant qu'il a eu quelque chose, ils l'ont mangé (becqueté),
Tous les faucons du monde réunis ne maltraitent point celui qui n'a [rien.

Étant sorti de la ville, au milieu du trajet, dans un village, le soir (étant venu), il descendit dans une maison. Or, il y avait dans cette maison une servante nommée Pingalâ, qui disait : « Il viendra à telle heure; » elle s'était donné un rendez-vous[1] avec un homme. Après avoir lavé les pieds de ses maîtres, quand ils furent endormis, elle attendait la venue de l'homme, assise sous le linteau de la porte : « Il va venir, » disait-elle. Elle attendit la première veille, la veille intermédiaire; quand vinrent les premiers feux de l'aurore, « il ne viendra pas, » dit-elle, et, perdant tout espoir, elle se coucha et s'endormit. Le Bodhisattva, témoin de cette scène, dit : « Elle est restée si longtemps assise quand elle disait : Il va venir, lui, cet homme; maintenant qu'elle n'a plus d'espoir, sa douleur s'est (changée en) bien-être. » Cette réflexion lui fit dire la troisième stance :

STANCE 3.

Celui qui n'a plus d'espoir dort en paix; quand elle avait la force de [l'espérance, elle était dans un bien-être (relatif)[2];

[1] Saketam akosi.

[2] Âsâ balavatì sukhâ, ce qu'on pourrait traduire encore ainsi :

(Mais depuis) qu'elle a changé son espérance en désespoir, Pingalâ
[dort en paix.

Le lendemain, il sortit de ce village et entra dans une forêt; il y vit un ascète qui était assis en possession du Dhyâna. « Il n'y a pas, se dit-il, dans ce monde ni dans l'autre, un bien-être supérieur à celui du Dhyâna, » et cette réflexion lui inspira la quatrième stance :

STANCE 4.

La Samâdhi[1] n'a pas d'égal soit dans ce monde, soit dans l'autre.
Ni aux autres, ni à lui-même, il ne fait aucun mal celui qui est livre
[à la Samâdhi.

Après être entré dans la forêt, il adopta là même la vie d'ermite, et, s'étant rendu maître des six puissances surnaturelles[2], il vécut tourné vers le monde de Brahmâ.

Le maître, ayant raconté cet enseignement de la loi, fit l'application du jâtaka : Le purohita d'alors, c'était moi.

Le jâtaka 362, qu'il nous reste à voir, se rattache étroitement par le fond aux précédents; mais il s'en sépare par l'expression d'une manière assez notable. Ce n'est pas assurément parce qu'il compte cinq stances, ce qui naturellement l'a fait reléguer dans le Pañcaka-nipâta; mais ces stances ne sont pas les mêmes que celles des autres Sîlavimaṁsa, quoi-

« une espérance forte est (une cause de) bien-être; » mais il y aurait à discuter sur ce pada et sur toute la stance.

[1] Inutile d'entrer dans de longues explications sur les méditations appelées *samâdhi* et *dhyâna*. Dans ce passage, on les confond l'une avec l'autre, ce qui arrive assez fréquemment. (Voir Childers.)

[2] Dans les textes précédents, il y avait *cinq*. On compte en effet tantôt *cinq*, tantôt *six* connaissances surnaturelles. (Voir Childers au mot *Abhiññâ*.)

qu'elles tendent au même but. Les récits, identiques par le fond (quoique le commentaire ne le dise pas) à ceux des jâtakas que nous venons de voir, présentent les faits en des termes un peu différents et avec certaines circonstances particulières; aussi peut-on dire que c'est une variante du jâtaka 86. Le lecteur en jugera.

QUATRIÈME SÎLAVIMAÑSA (362).

« La moralité est-elle ce qu'il y a de mieux ? etc. » — . . . C'est là le Silavimaṁsa-jâtaka que le maître, demeurant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un brahmane faisant l'épreuve de la moralité.

Récit du temps présent.

Le roi disait : « Il est doué de moralité, » et, faisant plus de cas de lui que de tous les autres brahmanes, il le considérait. Lui se prit à penser : « Est-il bien vrai que le roi me considère et fasse plus de cas de moi que des autres brahmanes, en disant : « Il est doué de moralité, » ou bien est-ce en disant : « Il est de naissance noble[1] » qu'il me considère ? Est-ce la moralité, est-ce la naissance qu'il estime la plus grande ? Je veux l'éprouver. » Un jour donc, il prit un kârṣâpaṇa sur l'établi du trésorier[2]. Le trésorier, par respect, ne dit rien; le deuxième jour, il ne dit encore rien; mais le troisième jour, il s'écria : « C'est un dévastateur et un mangeur[3]; » le fit prendre et conduire devant le roi. « Qu'a-t-il fait ? » dit (le roi). — « Il dévaste la propriété (du roi), » fut-il répondu. (Le roi) dit : « Brahmane, est-ce vrai ? —

[1] Sutadharayutto.

[2] Heraññakiphalato gahâpanam gaṇhi. (Voir ci-dessus, p. 267.)

[3] Vilopakhâdako.

Grand roi (reprit-il), je ne dévaste pas la propriété; seulement j'ai été en doute : est-ce la moralité qui est la plus prisée, est-ce la naissance qui est la plus prisée ? me suis-je dit; eh bien ! moi, je vais éprouver laquelle des deux est la plus prisée. J'ai donc pris trois fois un kârṣâpaṇa, et comme celui-ci m'a fait lier et conduire devant vous, je sais que la moralité est estimée plus haut que la naissance, et il n'y a point d'utilité pour moi à résider à la maison; je vais me faire initier. » Ayant obtenu la permission de se faire initier, sans regarder la porte de sa maison, il alla à Jetavana, demanda au maître l'initiation; le maître fit procéder à son initiation et à sa réception. Il n'y avait pas longtemps qu'il avait été reçu solennellement quand, ayant agrandi ses vœux, il fut établi dans le fruit suprême (la qualité d'Arhat).

Dans la conférence sur la loi, on fit porter le discours sur ce point : Très-chers, le brahmane un tel, après avoir fait l'épreuve de la moralité, s'est fait initier, et, après avoir élargi ses vues, est arrivé à l'état d'Arhat. Tel fut le sujet de discours adopté. Le maître, étant venu, demanda : « Bhixus, pour quel discours êtes-vous réunis en ce moment ? — Pour tel et tel, » fut-il répondu. — Ce n'est pas seulement lui aujourd'hui, Bhixus; autrefois aussi des sages, en faisant l'épreuve de la moralité, ont trouvé leur assiette [1], et il raconta une histoire du passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva naquit dans une tribu brahmanique. Après avoir appris les arts à Taxasilâ, il vint à Bénarès et vit le roi; le roi lui donna le poste de purohita. Il gardait les cinq moralités. Le roi disait : « Il est moral, » le respectait et le considérait. Lui se prit à penser : est-ce en disant : Il est moral, que le roi me respecte et me considère, ou est-ce en

[1] Patiṭṭham karimsu.

disant : Il a une noble naissance, qu'il me considère, etc. ? (le tout est semblable au récit du temps présent), seulement ici (dans ce récit), le brahmane, après avoir dit : « Je sais maintenant que la moralité est estimée plus haut que la réputation, » prononça ces cinq stances :

STANCES.

1.

Est-ce la moralité qui vaut le plus ? Est-ce la naissance qui vaut [le plus ?
J'ai eu ce doute.
Oui, la moralité vaut plus que la réputation ;
Je n'ai plus de doute.

2.

Vanité que la naissance et la caste !
La moralité est ce qu'il y a de plus haut :
Quand on est doué de moralité,
On ne trouve plus d'utilité dans la naissance.

3.

Un xatrya qui ne se tient pas dans la loi,
Un vaiçya qui ne marche pas selon la loi,
Quand ils quittent ce monde l'un et l'autre,
Vont, pour renaître, dans la voie mauvaise.

4.

Xatryas, brahmanes, vaiçyas,
Çudras, candâlas,
Quand ils ont ici-bas pratiqué la loi,
Sont égaux dans le ciel.

5.

Les Vedas ne sont pas pour l'avenir[1],

[1] *Samparâyâya*, c'est-à-dire les Vedas ne sont pas propres à assurer l'avenir, ne servant pas pour le monde futur.

Non plus que la naissance et les parents;
La moralité propre (individuelle), parfaitement pure,
Est pour l'avenir et le bonheur.

Après avoir ainsi célébré les qualités de la moralité, le grand être demanda au roi la permission d'être initié : ce même jour, il entra dans l'Himavat. S'étant fait initier dans l'initiation des Ṛṣis, et ayant produit les connaissances surnaturelles et les acquisitions supérieures (samâpatti), il fut tourné vers le monde de Brahmâ.

Le maître, ayant achevé cette explication de la loi, fit l'application du jâtaka : « Celui qui, après avoir fait l'épreuve de la moralité, se fit initier par l'initiation des Ṛṣis, c'était moi. »

Maintenant qu'on a lu nos quatre Sîlavimaṁsa, on peut se faire une idée de l'ensemble. Nous avons dit qu'il en existe un cinquième; mais comme il paraît s'éloigner notablement des autres, et que nous sommes obligé de nous restreindre, nous avons cru pouvoir le négliger. Aussi bien nos quatre textes nous fournissent une ample matière pour la discussion. Que de questions ils suggèrent! Et d'abord, s'agit-il dans tous du même personnage? Il n'y a guère lieu d'en douter, au moins pour les trois premiers; on pourrait hésiter un peu plus au sujet du quatrième. Mais faut-il attacher à ces textes une importance historique? Devons-nous croire que chacun d'eux se rapporte à un personnage réel qui pourrait être le même dans les jâtakas 86, 290, 330, et un deuxième individu dans le 362? Il est permis d'en douter. Même en admettant pour ces récits une base historique, un fait réel, on pourrait fort bien les considérer soit comme des versions

différentes d'une même donnée, soit (ce qui est moins probable) comme des données différentes ramenées à l'expression d'un même fait ou d'un même ordre d'idées; on aurait travaillé ces textes sans s'inquiéter si l'on rompait l'unité primitive, ou si l'on supprimait la diversité originelle. Cela nous amène à étudier la filiation de nos textes. A juger d'après l'état actuel et d'après les formes du récit, c'est-à-dire du commentaire, on doit considérer le jâtaka 86 comme le texte fondamental, et alors le 290 est un *double*, le 362 est une *variante*, le 330 est une *suite*. Mais est-il certain qu'il en doive être ainsi? Nous nous sommes déjà demandé si la stance du 86 est un extrait des stances du 290, ou si les stances du 290 sont un développement de celle du 86, et l'on ne peut pas s'appuyer, pour résoudre la question, sur ce fait que le récit du 86 est complet, et que le 290 y renvoie. Car il est assez naturel que, venant le premier, il présente la narration suivie des faits, résumée plus tard dans les textes subséquents. Cependant, comme il arrive assez souvent que le commentaire abrége ses explications sur un texte et renvoie aux développements qui seront donnés dans un jâtaka plus éloigné, lequel se trouve ainsi présenté comme plus important et peut-être comme antérieur, il en résulte qu'un texte donné dans tout son développement semble avoir le pas sur ceux de même catégorie qui viennent après et pour lesquels le commentaire renvoie à celui qui précédait. Il y a donc une sorte de pré-

somption en faveur du 86, qui semblerait être le principal, et l'on peut d'autant mieux considérer la deuxième et la troisième stance du 290 comme une adjonction postérieure que ces stances expriment une vérité morale très-générale, sans application directe, et que la première, c'est-à-dire la stance unique du 86, renferme seule une allusion aux faits racontés dans le jâtaka. La question, paraissant devoir être décidée dans ce sens pour le 290, se résoudra vraisemblablement aussi de la même manière pour le 330; le plus naturel est d'admettre que les stances de ce jâtaka et les épisodes auxquels elles correspondent ont été ajoutés ultérieurement, soit qu'on ait voulu compléter le jâtaka, soit, ce qui est fort possible, qu'on ait fondu en un seul plusieurs récits distincts. Mais l'idée que le jâtaka 86 serait un démembrement du 330, quoiqu'elle ne soit pas déraisonnable et puisse se soutenir, semble satisfaire moins bien à la conception qui s'offre naturellement relativement à la formation des jâtakas. Pour le jâtaka 362, la question est plus ardue; il a un caractère spécial; on est tenté de l'attribuer à une école controversiste, ou, s'il n'émane d'une école spéciale, il semble au moins avoir été rédigé dans un esprit de controverse, car la polémique contre le brahmanisme y est menée vivement. Mais (et ceci nous ouvre des horizons sur la manière dont les jâtakas ont pu se former) il est assez difficile d'arriver sur ce point à des conclusions rigoureuses; les stances de ce jâtaka ne sont pas avec le récit dans une con-

nexion intime et nécessaire; elles pourraient se trouver également bien à leur place dans un récit tout différent. Ces stances étant données (et il n'y a pas de raison pour qu'elles ne soient pas répétées dans un grand nombre de textes), il était facile de former un jâtaka nouveau en les encadrant dans le récit du Sîlavimaṁsa ou dans tout autre qui pouvait se prêter à l'expression de cette vérité, que la valeur morale d'un homme est indépendante de la naissance.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur ce sujet. Il nous suffit d'avoir donné une idée des questions diverses que peut soulever la lecture et l'étude du Jâtaka. Nous voulons seulement, avant de quitter ce sujet, appeler l'attention sur la différence profonde qui distingue les quatre Sîlavimaṁsa des deux textes précédemment étudiés, quant à la nature des faits racontés. Le Sîla et le Sîla-anisaṁsa regorgent de prodiges, tout y est merveilleux, tous les événements sortent de l'ordre commun et appartiennent au monde de la fantaisie; les quatre Sîlavimaṁsa ne nous présentent que des faits possibles et vraisemblables. Tout au plus, dans les trois premiers, voit-on percer la tendance indienne au merveilleux, ou plutôt la croyance à l'identité de nature de tous les êtres (hommes et animaux) dans ce serpent « qui ne tue pas parce qu'il est moral; » mais, dans le quatrième texte, il n'est plus même question de serpent, et il ne reste pour tout prodige que la sottise héroïque de ce brahmane qui imagine de commettre un vol

pour voir si l'on osera bien le punir. Cette donnée, qui reparaît invariablement dans nos quatre textes, est caractéristique, fondamentale, et nous pourrions nous livrer à plus d'une réflexion sur les faits et gestes de ce purohita du roi de Bénarès; mais cela nous entraînerait trop loin.

Qu'ils soient merveilleux ou naturels, les faits racontés dans nos jâtakas tendent à un but unique: mettre en lumière une vérité morale, graver dans l'esprit une règle de conduite, appuyée d'une manière plus ou moins formelle sur l'exemple du Buddha. La lecture des jâtakas fera sans doute reconnaître que tel est leur caractère dominant, essentiel. Ce sont avant tout des traités de morale pratique. En présence de cet intérêt supérieur de l'enseignement moral, la réalité physique, la vérité historique sont comptées pour rien, et il ne faut pas plus s'étonner des synchronismes inconciliables, des impossibilités chronologiques dont les jâtakas sont remplis que des prodiges étranges dont ils nous entretiennent. Il en coûte aussi peu aux bouddhistes de faire leur héros lion, vautour, éléphant, roi et ministre dans le même temps que de transformer un serpent en navire à l'usage des gens moraux, les crocodiles en animaux pleins de mansuétude pour ceux qui ne veulent pas tuer, et de faire apparaître en un clin d'œil des milliers de vêtements, de richesses, de bœufs et de chars pour récompenser la fainéantise d'un contemplatif.

§ 5. Les quatre Mittavindaka.

J'ai constaté l'existence de quatre textes qui ont entre eux le lien le plus étroit, et que je considère comme appartenant à un groupe, à un cycle de jâtakas sur le Sîla (la moralité). J'ai indiqué les textes qui, d'eux-mêmes, se présentent comme faisant partie de ce cycle. Il y en a peut-être d'autres qu'on pourrait y faire entrer, bien que les apparences ne les désignent pas d'une manière spéciale. On comprend que le défaut d'espace nous interdise de faire ces recherches, et même d'aborder les jâtakas tout désignés. Nous ne faisons pas une étude approfondie des groupes de jâtakas, nous voulons seulement indiquer celles qui pourraient être faites. Et c'est pour cela que nous allons effleurer un autre sujet, en disant quelques mots d'un groupe dont nous avons plusieurs fois parlé, les quatre Mittavindaka. Nous n'en donnerons pas la traduction; ce serait trop long. Nous nous bornerons à faire ressortir l'étroite connexion qu'ils ont ensemble et leurs rapports avec tout un groupe de textes du recueil dont ils font partie.

Ayant été amené à lire le jâtaka 82 intitulé *Mittavindaka*, je fus renvoyé au jâtaka 439, intitulé *Catudvâra* et subsidiairement *Mittavindaka*, où je trouvai le récit du temps passé dans son entier. Comme les jâtakas 104 et 369 portent également le titre de *Mittavindaka*, je les étudiai, et je vis que pour eux comme pour le 82 on renvoyait au 439, que le récit de celui-

ci sert pour les trois autres qui en sont dépourvus et dont les stances ne sont que des extraits ou des éléments de celles du 439. Je lus même le jâtaka 41, intitulé *Lolaka-tissa* et *Mittavindaka;* par certains traits et surtout par un épisode caractéristique qui lui vaut son second titre de Mittavindaka, ce jâtaka se rattache au groupe des quatre autres, mais, du reste, il en diffère et nous pouvons le négliger. Les jâtakas 86, 104, 369, 439 ont pour héros un fils qui rudoie sa mère, un mauvais fils; ils rentrent naturellement dans le cycle des jâtakas qui traitent de la piété filiale; nous avons indiqué ci-dessus quelles caractéristiques rendent ces textes facilement reconnaissables[1]. Mais le jâtaka 439 n'a point de récit du temps présent, pour ce récit on renvoie au jâtaka 427 qui traite d'un Bhixu insolent (dubbaca-bhikkhum ârabbha); ce thème sert à plusieurs jâtakas, et les héros de ces textes sont, autant que je le puis savoir (je ne les ai pas tous lus), des fils désobéissants, des disciples peu respectueux envers leurs maîtres, deux classes d'individus assez semblables, le précepteur (guru) étant assimilé au père dans l'Inde comme ailleurs et plus qu'ailleurs. Nous avons donc deux séries de textes, les uns relatifs aux fils dévoués et reconnaissants, les autres aux fils et aux disciples ingrats et rebelles. Il est certain que ces textes tiennent les uns aux autres soit par la communauté de l'idée fondamentale, soit par l'iden-

[1] Voir *Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 390.

tité des personnages, soit par la possession en commun du récit du temps présent. Tous n'ont pas entre eux le lien intime qui réunit les quatre Mittavindaka; mais plus ce lien est étroit, plus il importe de réunir ce qui devrait n'être pas séparé, et de ne pas se laisser arrêter par les vices de la classification indigène.

Je pourrais entretenir le lecteur de plusieurs autres groupements. Je ne dis pas que tous nous présenteraient la même particularité que celle de nos quatre Sîlavimamsa avec un cinquième qui paraît leur tenir de très-près, de nos quatre Mittavindaka avec un cinquième qui en reproduit identiquement certains traits; mais dans tous il y aurait matière à des rapprochements utiles et même nécessaires.

Je puis même, pour soutenir cette thèse de l'utilité de rapprocher les textes semblables, m'appuyer sur l'autorité des compilateurs indigènes. Car, bien qu'ils aient souvent mis à des distances considérables des textes identiques, ils ne manquent pas, lorsqu'ils peuvent le faire, de placer l'un à côté de l'autre des textes semblables. J'en citerai un exemple qui, du reste, ne tendra pas à cette seule fin et servira à mettre d'autres points en lumière.

Nous avons dit que chacun des jâtakas est surtout destiné à faire ressortir une idée morale. Cela leur donne un air de ressemblance avec nos apologues. On a en effet signalé dans les jâtakas la présence de quelques-uns des apologues les plus connus[1]. On

[1] Voir Kœppen, *Die Religion des Buddha*, p. 320.

conçoit que nous ne pouvons traiter la question à fond; nous nous bornerons à quelques remarques et à un exemple.

§ 6. Jâtakas-apologues. — *Makasa* et *Rohiṇî*.

On peut distinguer parmi les jâtakas ceux qui traitent de la morale au point de vue strictement bouddhique et ceux qui en traitent d'une façon plus générale. Le meurtre et le vol, dont il a été question précédemment, sont défendus par toute morale; mais l'interdiction du meurtre des animaux, cette idée qu'il est criminel de tuer des oiseaux et d'en manger, cette autre idée qu'un serpent inoffensif est moral, tout cela est propre à l'Inde et au bouddhisme. Si l'on quitte ces principes essentiels de la morale universelle pour s'attacher à des notions moins élevées relatives à la conduite de la vie, le caractère particulier du bouddhisme sera moins fortement marqué, et l'expression du précepte moral sera pour ainsi dire plus intelligible pour tous. Nous parlons ici de la partie morale de l'enseignement contenu soit dans les stances, soit dans le récit des jâtakas, non pas du cadre qui est nécessairement bouddhique, puisqu'il faut toujours admettre la transmigration des âmes, la succession des existences, et que l'appareil ordinaire des jâtakas ne peut pas se supprimer. Mais si le fond de l'enseignement donné dans le texte a un caractère, un intérêt plus général que bouddhique, le récit est de

ceux qui se propagent et se répandent facilement dans le monde. Il y a de ces récits dans les jâtakas; le bouddhisme les a-t-il inventés ou les a-t-il emprunté? Nous ne saurions le dire, et l'on ne pourra répondre sans doute à la question qu'après avoir lu tous les jâtakas, et les avoir comparés avec les recueils de fables existants. Nous aurions voulu dresser la liste de ceux des jâtakas qui répondent plus particulièrement à l'idée que nous avons de l'apologue; mais il est difficile de faire ce travail avec exactitude sans avoir lu les textes. On voit bien de prime abord que le jâtaka 17 pourrait s'intituler *Le lion et le tigre;* — le 32ᵉ, *Le lion élu roi par les quadrupèdes;* — le 37ᵉ, *Le francolin, le singe et l'éléphant;* — le 114ᵉ, *Les trois poissons;* — le 153ᵉ, *Le sanglier et le lion;* — les 128ᵉ et 129ᵉ, *Le chacal et le rat;* — le 143ᵉ, *Le chacal et le lion.* Mais il y en a d'autres; comment, parmi tant de textes, découvrir d'un premier regard ceux qui peuvent être assimilés à nos fables? Je me bornerai à faire connaître par un exemple quel intérêt l'étude des jâtakas présente à ce point de vue.

En parcourant ma liste alphabétique des commencements des textes, pour reconnaître ceux qui étaient identiques ou semblables, je fus frappé par ces deux sentences à peine différentes :

Seyyo amitto matiyâ upeto
Potius inimicus mente præditus
Seyyo amitto medhavî
Potius inimicus prudens.

Immédiatement les vers bien connus du fabuliste

> Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami,
> Mieux vaudrait un sage ennemi,

me revinrent à la mémoire, et j'eus la pensée qu'il y avait là matière à un rapprochement curieux. Les sentences qui avaient ainsi attiré mon attention étaient celles des jâtakas 44 et 45, paraissant se rapporter au même sujet et placés l'un à côté de l'autre par une coïncidence bien ménagée, qui se rencontre quelquefois dans la compilation du Jâtaka. Je me reportai naturellement à ces deux jâtakas, et je vis que le premier était intitulé *Makasa-jâtaka* (jâtaka du moustique), le second *Rohiṇî-jâtaka* (jâtaka de Rohiṇî). Le *jâtaka du moustique* laissait supposer trop de ressemblance avec l'*Ours et l'amateur de jardins* pour que je ne fusse pas amené à le choisir. J'en préparai donc une traduction que je me proposais d'insérer ici; de là vient que mon spécimen[1] commence par le jâtaka 44. Mais je ne savais pas, ou plutôt j'avais oublié que M. Weber a donné le texte et la traduction du Makasa-jâtaka dans les *Monatsberichte der Berliner Akademie* (avril 1858). Il me semble maintenant que, ce jâtaka étant connu, il vaut mieux en donner ici un autre, et je me décide pour le Rohiṇî. On verra, du reste, qu'il ressemble beaucoup au Makasa, que ces deux textes sont pour ainsi dire calqués l'un sur l'autre, et qu'ils

[1] Voir la première partie de ce travail (*Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 427).

s'éloignent notablement du récit de La Fontaine, car il n'y a ni ours mal léché, ni aucun autre animal jouant un rôle propre à l'homme. La mouche seule y apparaît faisant son office naturel, et provoquant l'acte malheureux dont le narrateur veut faire ressortir l'imprudence, et qui est tout entier le fait d'êtres humains.

Avant de donner la traduction du Rohiṇî, je crois devoir résumer le Makasa-jâtaka pour les lecteurs qui n'auraient pas présent le travail de M. Weber. Voici, en substance, ce jâtaka :

Le Buddha, voyageant dans le Magadha, arrive à un village habité par des gens stupides. En travaillant dans la forêt, ces hommes sont assaillis par des moustiques; vite, ils vont chercher des armes aiguës, et se frappent les uns les autres pour tuer les insectes; ils rentrent chez eux dans un état pitoyable. Le Buddha, passant par là, les voit, s'informe de ce qui est arrivé. et fait observer que des folies de cette nature ne sont pas nouvelles; il raconte alors que jadis, du temps de Brahmadatta, étant marchand, il arriva dans un village habité par des charpentiers et s'arrêta chez l'un deux. Cet homme était occupé à équarrir une pièce de bois quand un moustique vint se placer sur son front chauve. Il appelle son fils : « Oui, je vais le tuer, » dit le fils, et, saisissant une hache, il fend en deux la tête de son père pour tuer le moustique, ce qui inspira au marchand témoin de l'accident, c'est-à-dire au futur Buddha, cette stance :

Un ennemi doué de prudence vaut mieux qu'un ami dépourvu de [prudence.
En disant : « Je tuerai le moustique, » un fils stupide a fendu la tête [de son père.

Voici maintenant le jâtaka 45, presque calqué sur celui-ci, sauf quelques changements :

ROHIṆÎ-JÂTAKA (45).

« Mieux vaut un ennemi, etc. ; » tel est le Rohiṇi-jâtaka que le maître, résidant à Jetavana, dit en prenant pour sujet une esclave du Çreṣṭhi Anâthapiṇḍika.

Récit du temps présent.

C'était une esclave d'Anâthapiṇḍika, appelée Rohiṇi, dont la mère, femme âgée, s'était rendue au lieu où l'on bat le riz et y travaillait. Les mouches l'entourent et la mordent comme si un feu la brûlait. Elle dit à sa fille : « Ma chère, les mouches me mordent, écarte-les. — Chère mère, je les écarterai, » reprit la fille, et, saisissant un pilon « je tuerai les mouches sur le corps de ma mère, et je réussirai bien à les détruire. » dit-elle. A ces mots, elle frappa sa mère avec le pilon et ne réussit qu'à lui ôter la vie. Voyant cela, elle dit : « Ma mère est morte ! » et se mit à pleurer.

On apprit la chose au Çreṣṭhi, qui rendit les derniers devoirs à sa dépouille, puis alla à Jetavana et raconta tout au maître. Le maître dit : « Chef de maison, ce n'est pas d'aujourd'hui seulement qu'elle a tué sa mère avec un pilon, en disant : « Je tuerai les mouches sur le corps de ma mère ; » autrefois, déjà, elle l'a tuée. » Là-dessus, à la demande d'Anâthapiṇḍika, il raconta une histoire du passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, à Bénarès, quand Brahmadatta exerçait la royauté, le Bodhisattva, étant né dans une famille de Çreṣṭhi,

acquit à la mort de son père la dignité de Çresṭhi. Il avait une esclave appelée Rohiṇì qui, s'étant rendue dans son aire à battre le riz, y trouva sa mère occupée[1]. « Ma chère, dit celle-ci à sa fille, écarte les mouches. » A ces mots, la (fille), frappant sa mère avec un pilon, ne réussit qu'à mettre fin à sa vie. La fille alors se mit à pleurer.

Le Bodhisattva, ayant appris ce qui s'était passé, se dit : Dans ce monde, un ennemi, s'il est sage, est (encore) ce qu'il y a de mieux. Et, après avoir fait réflexion, il prononça la stance suivante :

STANCE.

Mieux vaut un ami prudent
Qu'un fou, même quand il a compassion,
Vois la destinée de Rohiṇi,
Elle s'afflige d'avoir tué sa mère.

Le Bodhisattva, exaltant le sage par cette stance, enseigna la loi.

Le maître (conclut) par ces mots : « Ce n'est donc pas aujourd'hui seulement, maître de maison, que, en disant : « Je tuerai les mouches, » cette (esclave) a tué sa mère; autrefois déjà elle a tué sa mère. » Ayant fait tout au long cet exposé de la loi et ajouté le complément[2], il fit l'application du jâtaka.

La mère d'alors, c'était la mère (d'aujourd'hui), la fille

[1] Cette phrase n'est que la répétition de celle du récit du temps passé, mais sous une forme tellement concise qu'on est tenté de croire à quelque lacune. Nous reproduisons le texte tel qu'il est; il est, à tout prendre, suffisamment clair.

[2] *Anusandhim.* Le sens de ce mot est clair; mais on ne voit pas bien à quoi il s'applique, peut-être à la conclusion qui vient d'être formulée et qui n'est que la répétition du préambule de ce récit. *Anusandhim* pourrait désigner plutôt l'exposé des quatre vérités, qui n'est pas indiqué ici autrement, mais qui est formellement énoncé à la fin de la plupart des jâtakas, et paraît être le *complément* naturel et obligé de cette sorte de textes.

(d'alors) était (aussi) la fille (d'aujourd'hui). Quant au grand Çresṭhi, c'était moi.

Je ne ferai au sujet de ces deux jâtakas qu'une seule remarque, confirmative de ce que j'ai déjà avancé : c'est que si l'on supprime le cadre bouddhique de ces textes, si l'on retranche les données géographiques, chronologiques, historiques, en un mot toutes les particularités du jâtaka, pour ne laisser subsister que les faits et l'enseignement qu'on en tire, on peut former un récit qui aura un caractère universel et ne sera plus spécial à une secte déterminée. Par contre, il est des jâtakas plus marqués que les autres de l'empreinte du génie bouddhique, portant dans toutes leurs parties cette empreinte ineffaçable, et susceptibles d'être rangés dans une catégorie spéciale qu'on pourrait appeler celle des sûtras dogmatiques, bien que, dans ceux-là comme dans les autres, la morale soit toujours le but principal. Dans cette classe de textes, la partie narrative est réduite au minimum, presque à zéro. Tels sont principalement les jâtakas qui se rattachent à un sûtra.

§ 7. Jâtakas dogmatiques (sûtras). — Araka.

Nous avons déjà dit que le nombre de ces jâtakas est peu considérable : il se réduit à neuf. Mais il est probable qu'on en trouvera d'autres remplissant cette condition. N'eussions nous cependant que ces neuf textes, ils méritent une place à part, et nous

avons d'autant plus le désir d'en dire quelque chose que cela nous permet de revenir sur des questions que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder. Parmi ces neuf jâtakas en effet, il en est deux qui se réfèrent à des sûtras publiés et traduits dans les *Extraits du Paritta*[1], le Mahâ-Mangala et le Metta-sutta. Le Mahâ-Mangala-jâtaka (453), qui se rattache au Mahâ-Mangala-sutta, est trop long pour que nous puissions l'aborder ici, et nous nous rabattons sur le jàtaka 169 intitulé *Arako-Arakiya* (Big.), et qui nous ramène au Metta-sutta. On sait que le Metta-sutta est en prose et se trouve dans l'Aṅguttara-Nikâya; nous n'en disons pas plus sur ce sujet, et nous renvoyons le lecteur aux détails que nous avons donnés dans le *Journal asiatique*.

Voici la traduction du jâtaka :

ARAKA-JÂTAKA (169).

« Celui qui, par un esprit d'amour, etc., » tel est le commencement de la stance qui compose cet Araka-jâtaka que le maître, résidant à Jetavana, prononça à l'occasion du Metta-sutta.

Récit du temps présent.

En ce temps-là, le maître interpella les Bhixus : « Bhixus, dit-il, si, par l'affranchissement de l'esprit, on s'applique constamment à l'amour (du prochain), qu'on le développe, qu'on le multiplie, qu'on s'y adonne énergiquement, il en résulte onze avantages. Quels sont ces onze ? Dormir paisiblement; s'éveiller paisiblement; ne pas faire de mauvais rêves;

[1] Voir *Journ. asiat.* 1871, juillet-déc. p. 296-300 et 318-323.

être cher aux hommes; être cher aux êtres non humains; être sous la protection des dieux; n'avoir à souffrir ni du feu, ni du poison, ni du fer; avoir un esprit qui entre promptement dans la contemplation (samâdhi); avoir les couleurs du visage parfaitement reposées; mourir sans trouble; si l'on n'atteint pas le but suprême (le Nirvâna), au moins aller dans le monde de Brahmâ. — Bhixus, lorsque, par l'affranchissement de l'intelligence, on s'applique assidûment à l'amour du prochain, qu'on s'y livre énergiquement, ce sont là les onze avantages, les onze utilités qui en résultent. Quand on a saisi (par la pensée) ces onze avantages, qu'on loue constamment le développement de l'amour du prochain, Bhixus, il faut qu'un vrai Bhixu développe (en lui) l'amour envers tous les êtres, tant en rendant la pareille qu'en ne rendant pas la pareille. Rendre le bien pour le bien, rendre le bien pour le mal, rendre le bien pour ce qui n'est ni le bien ni le mal, c'est ainsi que, en rendant la pareille et en ne rendant pas la pareille, il faut développer l'amour envers tous les êtres, développer la compassion, développer la bonté, développer le dédain (des injures); c'est dans ces quatre états de pureté (brahmavihâresu) qu'il faut agir. En se conduisant ainsi, dût-on même ne pas recueillir la voie ou le fruit (immédiatement), on est tourné dans la direction du monde de Brahmâ. D'anciens sages aussi, après avoir développé l'amour pendant sept ans, ont résidé, pendant sept révolutions complètes de kalpas, dans le monde de Brahmâ. » A ces mots, il raconta une histoire du (temps) passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, dans un kalpa, le Bodhisattva était né dans une famille de brahmanes. Arrivé à l'âge (d'homme), il renonça aux plaisirs, quitta le monde pour se faire Ṛṣi, reçut les quatre états de pureté, et, devenu docteur sous le nom d'Araka, établit sa demeure dans un canton de l'Himâlaya; une grande suite (de disciples) l'entourait, et, morigénant

la troupe des Ṛṣis, il leur disait : « De vrais initiés doivent s'appliquer à ces (quatre choses) : le développement de l'amour (des êtres), le développement de la compassion, le développement de la douceur, le développement du dédain (des injures), car ce qu'on appelle esprit d'amour, et qui s'acquiert par la réflexion, réalise la direction vers le monde de Brahmâ. » Faisant ainsi briller les avantages de l'amour (des êtres), il prononça ces stances :

STANCES.

1.

Certes, celui qui, avec un esprit d'amour (pour les êtres),
A compassion de tous les mondes,
En haut, en dessous, ici-bas,
Sans mesure, absolument,

2.

(A) un esprit sans mesure, bon,
Accompli, bien développé.
L'acte fait avec mesure [1]
Ne subsistera pas là-bas.

Après avoir ainsi dit les avantages du développement de l'amour des êtres à ses élèves, il demeura dans une contemplation incessante, renaquit dans le monde de Brahmâ, puis, après une révolution complète de sept kalpas, vint de nouveau dans ce monde-ci.

Le maître, après avoir exposé cette instruction sur la loi,

[1] Il y a ici une difficulté que le commentaire ne me paraît pas éclaircir nettement, malgré tous ses efforts : le texte même est douteux, la leçon la plus fréquente est *appamâna-katam kamma;* elle me paraît fautive ou du moins équivoque, et j'ai préféré l'autre qui est *yaṁ pamâna-kataṁ kamma.* De plus, la première stance se construit difficilement avec la deuxième.

fit l'application du jâtaka. Les troupes de Ṛṣis de ce temps-là étaient les assemblées du Buddha; quant au docteur Araka, c'était moi.

Nous ne ferons pas de longues réflexions sur ce jâtaka, il est de la dernière simplicité; il tend à montrer la persistance de l'enseignement qui, à des millions d'années de distance, est toujours le même. Le récit du temps présent n'est autre chose que le sûtra de l'Aṅguttara-Nikâya mêlé à un autre enseignement. Le récit du temps passé reproduit ce second enseignement, et les stances qui en font partie présentent une analogie remarquable avec celle du *Karanîya-metta-suttam* beaucoup plus développé, et qui, nous l'avons dit, fait partie du Sutta-nipâta et du Kuddakapâtha[1], en sorte que deux sûtras sont en réalité représentés dans ce jâtaka, le Metta-sutta en prose de l'Aṅguttara-Nikâya, reproduit presque intégralement, et le Metta-sutta en vers du Sutta-nipâta, reproduit en abrégé, à moins qu'il ne soit lui-même le développement des stances du jâtaka, opinion qui serait très-soutenable.

Parlerai-je des renseignements que ce jâtaka fournit pour la *chronologie?* Sept kalpas passés tout entiers dans le ciel de Brahmâ avant (toutes) les existences accomplies dans le monde des hommes! et, antérieurement à cette période immense, une vie passée dans l'Himâlaya! Quelle place faut-il donner à ce jâtaka parmi tous les autres? Est-il le

[1] Voir les *Extraits du Paritta* (*Journ. asiat.* 1871, juillet-déc. p. 327-330).

plus ancien de tous? Je veux dire: l'existence qu'il décrit est-elle la plus ancienne? Ces questions justifient, je pense, ce que j'ai dit dans la première partie de ce travail sur la chronologie.

§ 8. Conclusion.

Je termine ici cet exposé : ce n'est pas qu'il ne me reste beaucoup à dire, ce n'est pas que j'aie la prétention d'avoir présenté au lecteur tous les principaux modèles de jâtakas que l'on pourrait faire passer sous ses yeux. J'ai voulu seulement lui donner une idée de ce que serait une étude complète, approfondie, des jâtakas, étude faite avec ensemble, non pas en suivant servilement l'ordre factice et très-peu raisonnable adopté par les indigènes, mais en se fondant sur les caractères spéciaux que présentent les différents jâtakas et en rapprochant ceux qui ont des signes communs. On m'objectera peut-être que j'ai indiqué beaucoup trop de groupements divers, que ces groupements, ne pouvant coexister ensemble, se contrarient les uns les autres. Je ne le nie pas, je reconnais que si l'on groupe les jâtakas en prenant l'une des bases que j'ai indiquées, on ne pourra, selon toute apparence, les grouper suivant une autre qu'en détruisant l'arrangement obtenu. Réussira-t-on à trouver un groupement principal, sous lequel tous les autres groupements secondaires pourraient trouver place? J'en doute, mais j'ajoute que cela ne me paraît pas nécessaire. L'étude

approfondie des jâtakas permettra seule de découvrir la meilleure classification possible des textes dont se compose la compilation, que des classifications secondaires puissent ou non cadrer avec celle-là. Mais il importe d'être renseigné dès à présent sur les rapports de différente nature qui peuvent exister entre les différents textes. C'est ce que nous avons eu en vue, et ce à quoi nous pensons être arrivé par le travail dont nous avons entretenu le lecteur. Nous n'osons pas prétendre que l'étude, et même la traduction des jâtakas, doive se faire d'ores et déjà d'après les indications qui en résultent; nous ne blâmerons pas les hommes distingués qui l'ont entreprise de suivre l'ordre dans lequel la compilation des jâtakas nous présente les textes. Nous osons dire cependant qu'il serait à désirer qu'on pût s'affranchir de cette nécessité, et nous croyons, dans tous les cas, que les indications fournies par notre travail pourront souvent être utiles même à ceux qui suivront cette voie. C'est pour cela que nous avons jugé opportun d'en exposer le plan aux lecteurs du *Journal asiatique*, parmi lesquels se trouvent les personnes les plus compétentes pour en apprécier la valeur et l'importance.

Je résume en forme de conclusion les faits les plus saillants que j'ai établis et les idées les plus importantes que j'ai émises dans le cours de cet exposé.

I. Le nombre exact des textes qui forment le

recueil canonique intitulé *Jâtaka* est de cinq cent quarante-sept.

II. La variété du nombre de ces textes dans les divers manuscrits provient uniquement de ce que quelques-uns, simples fragments de jâtakas plus étendus, ont été omis, et que le nombre de ces omissions n'est pas le même dans tous les manuscrits.

III. Les titres des jâtakas sont empruntés soit au sujet traité dans le récit, soit aux noms des personnages mis en scène, soit aux premiers mots du texte (c'est-à-dire des stances); il en résulte que le titre de tout jâtaka peut être multiple. On en compte en effet cent soixante-dix environ qui ont deux titres bien distincts; cinq ou six seulement en ont trois; les autres en ont généralement un seul; mais les altérations et les fautes sont si nombreuses qu'un même titre peut avoir des formes très-divergentes; de là beaucoup de variantes souvent difficiles à concilier et une incertitude quelquefois très-grande sur le véritable titre.

IV. Il est constaté, 1° que certains jâtakas sont de simples extraits de jâtakas plus étendus; 2° que certains autres sont soit des résumés, soit des amplifications, soit des variantes très-rapprochées de textes plus courts ou plus longs placés dans une autre partie du recueil; 3° que beaucoup de jâtakas enfin, sans pouvoir être considérés comme identiques par le fond, tiennent plus ou moins étroitement les uns aux autres par la communauté de

certains éléments, notamment par le récit du temps passé.

V. L'ordre des jâtakas, tel qu'il existe d'une façon à peu près constante dans tous les manuscrits, et tel qu'il se présente à nous comme officiel, est purement arbitraire, artificiel, fondé uniquement sur la longueur relative des textes, c'est-à-dire sur le nombre de leurs stances. Il arrive bien quelquefois que des textes analogues sont mis les uns à côté des autres; mais, dans la plupart des cas, des textes identiques par le fond sont séparés par de grands intervalles.

VI. Il est, selon toute apparence, impossible d'établir une filiation, une suite, une succession entre les jâtakas; ces récits ne représentent en aucune manière la série des naissances du Buddha, encore bien moins les diverses séries de naissances que les textes laissent supposer. On n'en peut faire la chronologie.

VII. Il est à peu près certain que le plus grand nombre des jâtakas se rapportent à un même temps, et retracent par conséquent des faits simultanés, contemporains. Il n'est pas douteux que plusieurs d'entre eux, même de ceux qui d'ailleurs ne coïncident pas, sont relatifs à une même existence. Il est presque démontré que des existences absolument différentes et discordantes sont censées avoir eu lieu à la même époque. Tout porte à croire que le Jâtaka fourmille de synchronismes inconciliables.

VIII. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse

établir entre plusieurs textes du Jâtaka des rapports de filiation satisfaisants. On peut fort bien tenter un travail d'arrangement chronologique, qui réussirait sans doute pour une certaine portion du recueil, mais qui certainement échouerait pour l'ensemble.

IX. Le trait caractéristique des jâtakas n'est pas l'histoire, c'est la morale. Faire briller les vertus du Buddha, rendre plus claires et plus saisissantes les vérités morales et les doctrines bouddhiques, tel est le but auquel le compilateur a tout sacrifié; les exigences, non-seulement de la vérité historique, mais même de la vraisemblance, ont disparu derrière cet objet principal.

X. La forme donnée aux récits des jâtakas n'est pas absolument propre à ces récits, car quelques-uns d'entre eux sont présentés dans un autre recueil (le Cariyâ-piṭaka) sous une forme différente; néanmoins elle semble la plus complète et la plus parfaite. Mais il résulte des faits que la forme a dû varier et que les jâtakas, ou au moins quelques-uns d'entre eux, admettent des versions différentes.

XI. Il se peut que les différentes sections du canon bouddhique autres que le Jâtaka renferment des récits de même nature, une au moins, le Cariyâ-piṭaka, n'est composée que de jâtakas.

XII. Il existe des recueils de jâtakas autres que les recueils canoniques, il en existe au moins un, le Paññâsa, dont les textes sont rédigés sur le même plan que ceux du grand recueil, et s'y reportent au besoin.

XIII. Il existe des jâtakas isolés qui n'appartiennent à aucun recueil connu, mais qui pourraient fort bien être des fragments de recueils perdus ou inconnus.

XIV. Enfin il y a des jâtakas qui paraissent être seulement connus par de simples mentions, n'avoir jamais été racontés tout au long ni rédigés, avoir été conservés seulement de souvenir, et dont l'ensemble formerait un nombre incalculable d'existences remplissant les immenses périodes des kalpas bouddhiques; observation suffisante pour faire comprendre que les jâtakas de cette catégorie n'ont jamais dû être l'objet d'une compilation ni d'une rédaction quelconque, et n'ont pu donner lieu qu'à d'incohérentes et fugitives indications.

A ces diverses propositions qui font voir de quelle complexité est la question des Jâtakas, à quelles difficultés, à quelles impossibilités elle donne lieu, et combien nous avons encore à faire pour en bien connaître et en bien élucider ce qui peut être connu et élucidé, je dois ajouter ceci : tout ce qui vient d'être dit est uniquement relatif à la littérature du sud, et dans tout notre travail, sauf le peu de détails dans lesquels nous sommes entré sur le Jâtakamâlâ à propos du Cariyâ-piṭaka, nous n'avons pas touché à la littérature du nord. Il est en effet impossible, vu l'état actuel de nos connaissances, d'aborder simultanément l'une et l'autre étude. On peut faire des rapprochements partiels entre certains jâtakas du nord et du sud; mais on ne sera en me-

sure d'aborder une étude générale des jâtakas qu'à la condition d'avoir fait sur la littérature du nord un travail analogue à celui dont nous venons de présenter le tableau sur la littérature du sud. On pourra alors, avec les matériaux réunis de part et d'autre, entreprendre une étude complète des jâtakas, chercher les coïncidences, les ressemblances, les différences, les incompatibilités qui existent entre les deux masses de textes. Toutefois il est douteux que nous puissions avoir une base solide pour l'étude des jâtakas dans la littérature des bouddhistes du nord, aussi longtemps que nous n'aurons pas le *Jâtaka-mâlâ* aux cinq cent soixante-cinq naissances signalé par M. Hodgson.

Nota. Ayant donné dans ce travail la traduction de plusieurs jàtakas, j'aurais désiré présenter les textes au lecteur. J'ai été détourné de le faire par plusieurs raisons : 1° la place déjà fort grande que ce travail occupe dans ce journal; 2° la condition défavorable dans laquelle je me trouve pour publier des textes de jàtakas, n'ayant à ma disposition qu'un exemplaire *pâli-birman*, qui, tout en donnant le texte pâli complet, même augmenté de gloses, ne respecte pas toujours l'ordre des mots de ce texte; 3° la publication projetée, et je crois même annoncée, du texte et de la traduction du recueil entier des jàtakas, publication qui, à la vérité, pourra mettre à une assez rude épreuve la patience de ceux qui seraient pressés de consulter les textes, mais qui certainement ôte de l'intérêt aux publications partielles qu'on pourrait faire maintenant; 4° la nature de mon travail dans lequel les textes figurent moins pour eux-mêmes que pour rendre plus claires mes idées sur la manière dont je conçois l'étude des jàtakas, et pour mieux faire comprendre l'utilité du travail spécial

dont ils ont été l'objet de ma part. De tous ces textes, le *Sîla-Jâtaka*, ne faisant pas partie de la grande collection, est le seul dont la publication présente de l'opportunité; mais nous trouverons bien moyen d'en mettre le texte sous les yeux du lecteur, si cela est jugé utile.

Depuis que ce qui précède a été écrit et imprimé, j'ai reçu la première livraison du texte du Jâtaka publiée par M. Fausböll; elle compte 224 pages et comprend les 38 premiers jâtakas; elle s'arrête au milieu du 39ᵉ. L'ouvrage se composera de 5 volumes (10 livraisons) et sera achevé dans dix ans. Je n'ai pas la place d'en dire davantage, et ne puis que m'associer à la joie de tous les amis des études bouddhiques, qui attendent depuis longtemps cet important travail de M. Fausböll. Il me sera cependant permis d'exprimer le regret que mon travail auxiliaire, tout modeste qu'il est, n'ait pas été connu plus tôt. Sans doute, il ne peut servir à M. Fausböll pour constituer le texte du Jâtaka, mais il aurait pu lui permettre de donner sans erreur le *numéro* de chaque récit et d'ajouter les *variantes* réelles des *titres*, deux améliorations dont je ne veux pas exagérer l'importance, mais qui, j'en suis convaincu, n'auraient pas été inutiles.

Rectification. — J'ai dit dans la 1ʳᵉ partie (*Journ. as.* mai-juin 1875, p. 415) que la qualification Dhanañjaya ne s'applique jamais au Buddha dans le grand recueil. Cette assertion est peut-être inexacte, car le Samodhâna du Jâtaka 176 identifie le Buddha avec *Kuru-Râjâ*; et il est dit, au début du récit du temps passé, que le roi Kuru s'appelait Dhanañjaya Korabya; ce personnage devait être le Bodhisattva, quoiqu'il puisse en être le père. — Malgré cette rectification, à propos de laquelle je pourrais faire bien des remarques, il est certain que le Lokaneyya-Dhanañjaya, dont le vrai titre paraît être, d'après la mention finale, *Lokaneyya-pañho*, et qui se termine par 35 identifications, n'est pas un jâtaka du grand recueil.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

LES ÉCRIVAINS OFFICIELS DES SULTANS MALAYS.

A la fin du XVI[e] siècle de notre ère, dans la ville de Djohor, devenue la capitale des sultans malays de la péninsule après la conquête de Malâka par les Portugais, vivait un Malay nommé Bokhâri, poëte et érudit, conteur agréable et moraliste de bon conseil. L'an de l'hégire 1012, ou 1603 de l'ère chrétienne, il mettait au jour un traité de morale politique et religieuse, devenu célèbre dans la littérature malayse, sous le titre de *Makota segala râdja-râdja* (la Couronne des rois)[1]. Ce livre renferme de nombreux extraits de plus de cinquante ouvrages arabes et persans, et se divise en vingt-quatre chapitres où sont tracés d'abord les devoirs de l'homme envers lui-même, envers Dieu et envers la société, puis les devoirs spéciaux des rois, des ministres, des écrivains, des ambassadeurs, des fonctionnaires royaux, etc. Parmi ces chapitres il en est un, le XI[e], particulièrement curieux et intéressant, quoique très-court. Il traite exclusivement des fonctions des écrivains et démontre qu'à la cour de Djohor les écrivains des sultans étaient investis d'une sorte de magistrature littéraire et scientifique, qu'ils devaient être tout à la fois astronomes, ingénieurs, littérateurs,

[1] Publié et traduit en hollandais, par P. P. Roorda van Eysinga, à Batavia, 1827, in-4°, sous le titre : *De Kroon aller Koningen van Bochârie van Djôhor.*

poëtes, orateurs, hommes de cour et hommes de science, et qu'à toutes leurs qualités morales et intellectuelles ils devaient encore joindre la beauté physique.

Nous savions déjà par le *Sadjerat malayou* (voir notre *Histoire des rois de Malâka, avec le cérémonial de leur cour*) que dans le royaume de Malâka il y avait cinq grands officiers de la couronne entre lesquels se répartissaient tous les pouvoirs gouvernementaux délégués par le souverain; mais nous ignorions l'existence de cet autre officier de la couronne, familier du roi, qui tirait toute son importance, comme le dit Bokhâri, non du glaive mais du kalam, instrument de bien plus grande portée aux yeux de notre philosophe.

Voici, d'ailleurs, la traduction littérale du chapitre XI du *Makota segala râdja-râdja*, elle mettra en évidence le fait que nous venons d'avancer :

كتاب تاج السلاطين يائت مكت سڬل راج ٢

CHAPITRE XI. — Où l'on traite des fonctions des écrivains.

Dieu, le très-haut et digne d'être glorifié, a fait serment par le ن (*noun*), ce nom signifie le poisson sur lequel repose l'univers, et par le kalam et tout ce qui est écrit avec le kalam.

Dans une autre sourate du Koran, le Seigneur a prononcé ces magnifiques paroles : « En vérité, enseigner avec le kalam, c'est enseigner aux hommes tout ce qu'ils ignorent. » Le prophète, que la paix soit sur lui ! a dit : « La première chose créée par Dieu le très-haut et digne d'être glorifié, c'est le kalam ! » Les savants disent que de tout ce qui a été créé par Dieu le très-haut, il n'y a rien de plus grand que le kalam, parce que de toutes les sciences qui existent pas une, depuis le commencement jusqu'à la fin, ne peut être apprise sans le secours du kalam. Dans le livre intitulé : *El-Ensân* (de l'Homme), il est dit que le gouvernement de ce monde repose tout entier sur deux choses, la première, le glaive,

la seconde, le kalam, et que c'est par elles qu'on arrive à connaître les hommes, qu'ils soient loin ou près de nous. Dans ce même livre, il est déclaré qu'un royaume se gouverne bien plus par le kalam que par le glaive, attendu que le kalam peut faire tout ce que fait le glaive, et que le glaive ne peut pas faire tout ce que fait le kalam. Dans ce même livre, il est dit encore : « Quiconque désire apprendre à diriger les affaires de ce monde, doit de toute nécessité lire les livres et les écrits; s'il ne le fait pas, il ne possédera jamais une connaissance approfondie des affaires, car il est évident que la durée insuffisante de la vie crée l'obligation pour tout homme, quel que soit l'objet de ses études, de recourir au kalam, aux livres et aux écrits; c'est ainsi seulement que s'accroît le domaine intellectuel de l'homme. » On rapporte ces paroles du sultan Alexandre le Bicornu : « Si ces deux choses, le kalam et le glaive, n'existaient pas, ce serait en vain qu'on tenterait de gouverner le monde, car c'est sur elles que reposent toutes les affaires de ce monde, et c'est d'elles qu'il tire tout son éclat. Quiconque tiendra le kalam et le glaive, verra partout sa personne glorifiée et ses commandements observés, parce qu'il aura en main les deux instruments qui gouvernent tout en ce monde. » Au livre *El-Ensân* il est dit : « La fonction d'écrivain est une partie de l'autorité royale, car c'est par l'écrivain que parle la langue des rois, c'est lui qui est le gardien de leurs secrets. » Ce même livre ajoute : « Entre les écrivains (قپورت) et les copistes ou calligraphes (مپورت) il y a de la différence, les premiers devant posséder une grande variété de connaissances pour remplir parfaitement leurs fonctions et mériter le nom d'écrivains. Il faut, en effet, que l'écrivain sache découvrir les sources cachées, qu'elles soient proches ou éloignées, et amener leurs eaux d'un pays dans un autre; il faut qu'il sache améliorer les rivières, les lacs et les étangs. Il faut qu'il sache évaluer la longueur des nuits et des jours, leur augmentation et leur diminution suivant les saisons. Il faut qu'il connaisse la marche du soleil et de la

lune, ainsi que la durée de leurs stations sous chaque signe du zodiaque, la manière d'observer les astres et de calculer les jours, les mois et les années. Il faut qu'il connaisse les vents et leurs variations. Outre cela il faut qu'il soit versé dans la connaissance des règles de la poésie, telles que la mesure, la rime, etc. Avec toutes ces sciences, il faut de plus que l'écrivain soit beau et bien fait de sa personne, que sa voix soit douce, sa langue éloquente, son jugement d'une rectitude parfaite, sa mémoire excellente; enfin il faut que tous ses écrits soient par lui revêtus de la marque de son sceau. » Ebn Abbas parlant du sens de ce verset : « En vérité un écrit très-illustre m'a été envoyé » affirme que cet écrit était revêtu d'un sceau, et que c'était la lettre adressée par le prophète Salomon à Balkis. Ebn Abbas rapporte que le glorieux prophète (que la paix soit sur lui!) avait un anneau d'argent sur lequel étaient gravés ces mots : « *Lâ ilah illâ Allah, Mohammed ressoul Allah !* (il n'y a de dieu que Dieu, Mohammed est l'envoyé de Dieu!), » et que cette inscription servait de cachet au glorieux prophète (que la paix soit sur lui!). On raconte que le glorieux prophète (que la paix soit sur lui!) a dit : « Quand vous aurez fini d'écrire une lettre, vous devez la déposer d'abord sur la terre, avant de la donner aux mains d'un messager, car la terre est bénie. » Dans le livre *Adab el-Kâtib* il est dit : « Quand l'écrivain aura écrit tout ce qu'il avait à écrire, il convient qu'il lise sa lettre et s'assure de son entière exactitude avant de la remettre aux mains d'un messager. Il faut que chacune de ses lettres dise en peu de mots bien et beaucoup; un même mot ne doit pas être répété deux fois et toute parole qui ne serait pas convenable doit être scrupuleusement évitée. Quand il écrit, il doit se retirer dans son cabinet, et s'il lui est impossible de s'isoler, il doit veiller à ce que personne ne puisse voir ce qu'il écrit, et quand sa lettre est finie, personne ne doit la lire sans son autorisation, etc., etc. » Il y aurait encore beaucoup d'autres choses à dire sur ce qui concerne l'écrivain, mais nous arrêtons ici notre discours, afin qu'il soit plus facile à

lire et à copier pour tous ceux qui le verront, et qu'on ait du plaisir à le traduire [1].

ARIS. MARRE.

CATALOGUE OF ARABIC, HINDOSTANI, PERSIAN AND TURKISH MSS. in the Mulla Firuz library, compiled by Rehatsek. Bombay, 1873. In-8° (VIII et 278 pages).

Mollah Firouz ben Kaous, mort à Bombay, en 1830, grand mobed de la secte zoroastrienne appelée *Kadmi* (ancienne, c'est-à-dire orthodoxe), et connu en Europe surtout par son édition du Desatir, avait laissé à la communauté de ses coreligionnaires sa collection de manuscrits, environ six cents en nombre. Ceux-ci en ont fait, à l'aide de souscriptions, une bibliothèque publique, et le comité de direction vient d'en faire publier le catalogue, œuvre de M. Rehatsek. Cette bibliothèque est plus intéressante pour nous que ne le seraient la plupart des bibliothèques de même étendue formées par des musulmans, car les occupations littéraires de Mollah Firouz le portaient à réunir de préférence des manuscrits traitant de sujets qui nous intéressent. Il était poëte et a laissé un long poëme épique, le George Nameh, et sa bibliothèque est, comme on devait s'y attendre, riche en poésies persanes et en histoires de l'Inde. Il s'était beaucoup occupé du schisme que le calendrier des Zoroastriens avait produit parmi eux, et a écrit plusieurs mémoires en faveur de la secte qui résiste à l'introduction de l'intercalation selon le calendrier de Djelaleddin; ces études l'ont conduit à rechercher les traités d'astronomie, dont sa bibliothèque possède un grand nombre. Enfin, comme éditeur du Desatir et comme mobed

[1] Voyez et comparez les données historiques fournies par Ibn Khaldoun, *Notices et Extraits*, vol. XX, p. 6-34, sur l'emploi des secrétaires dans les cours musulmanes. Voyez encore dans le manuscr. 1912, suppl. arabe, de la Bibliothèque nationale, intitulé le *Guide du Kâtib*, les dix premiers feuillets et le feuillet 82 r°.

principal de sa secte. il avait fait des études sur les différentes religions, et avait réuni beaucoup de livres des Soufis et autant de manuscrits zends, pehlewis et parsis qu'il a pu, et cette fraction de sa collection est particulièrement importante; car, quoique la plus grande partie de ces ouvrages soient aujourd'hui publiés, on aura toujours besoin de recourir aux manuscrits pour la révision des textes, et une partie des matériaux en pehlewi et le plus grand nombre des Ravaëts persans qu'il a réunis sont encore inédits. Ces manuscrits ne sortent jamais de la bibliothèque, mais je crois que, par l'entremise du bibliothécaire, on pourra faire collationner ou copier un manuscrit quelconque.

M. Rehatsek a préparé ce catalogue avec beaucoup de soin; il indique toujours la condition, les dimensions et l'épaisseur des manuscrits, et donne des analyses et la traduction des têtes des chapitres de tous ceux qui ne sont pas publiés ou très-connus. Ce travail fait honneur à son savoir et fait bien connaître une institution digne de la libéralité bien connue de la communauté zoroastrienne de l'Inde.

J. M.

Le Gérant : JULES MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1875.

LES PENSÉES DE ZAMAKHSCHARI,

TEXTE ARABE,

PUBLIÉ COMPLET POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC UNE TRADUCTION ET DES NOTES,

PAR M. BARBIER DE MEYNARD.

AVANT-PROPOS.

En préparant le texte et la traduction aujourd'hui sous presse des *Colliers d'or* de Zamakhschari, j'ai été frappé de l'analogie que ce célèbre ouvrage présentait, sinon pour le fond, au moins pour la forme, avec un autre opuscule du même auteur, intitulé : *Nawabigh el-Kelim* « les Pensées jaillissantes. » Beaucoup de mots obscurs, d'expressions rares qui se rencontrent dans le premier gagnaient à être rapprochés du second et y trouvaient en quelque sorte leur explication. Je m'étais donc proposé de joindre à mon édition le texte des *Pensées*, sans traduction, mais accompagné de notes tirées des principaux commentaires. Des circonstances indépendantes de ma volonté ne m'ont pas permis de publier à la suite de mon travail l'opuscule qui devait en être le complément naturel et la justification. Toutefois j'ai cru que les lecteurs du *Journal asiatique* seraient bien aises de l'avoir sous les yeux, au moment où la publication des *Colliers d'or* va de nouveau attirer l'attention du public savant sur un texte

extrêmement difficile et qui provoqua autrefois une controverse passionnée. C'est ce qui m'a déterminé à revoir cette seconde partie de mon travail en lui faisant subir les modifications nécessaires pour figurer dans ce recueil.

Je ne dirai qu'un mot de l'auteur, la préface des *Colliers* renfermant le résultat de mes recherches sur la vie, d'ailleurs peu accidentée, de ce savant écrivain. Abou'l-Kaçem Mahmoud, fils d'Omar, naquit en 467 (1075 de l'ère chrétienne) à Zamakhschar, petite bourgade du Khârezm, ce qui lui valut le surnom de *Zamakhschari*, sous lequel il est généralement connu. Pendant sa jeunesse, il fréquenta les *medressèhs* de Boukhara et de Samarcande et puisa dans ces deux foyers de la science musulmane une solide instruction religieuse et littéraire. A Bagdad, il fut en rapport avec les plus célèbres jurisconsultes de son temps; il fit plusieurs fois le pèlerinage de la Mecque et dut à son long séjour dans la ville sainte le surnom de *Djar-Oullah* « le client de Dieu. » Il retourna ensuite dans son pays natal et mourut septuagénaire à Djordjanyah, capitale du Khârezm. Outre son magnifique commentaire du Koran, intitulé : *Kasschaf* « le révélateur, » nous possédons d'autres preuves de son érudition et de son talent littéraire. Tels sont le résumé de grammaire connu sous le nom de *Moufassal;* l'excellent lexique auquel il donna le titre de *Assas el-balaghat* « base de la bonne diction; » le *Rèbi' el-abrar,* choix d'anecdotes historiques et morales; plusieurs recueils de jurisprudence et de traditions, enfin différents opuscules parmi lesquels les deux petits traités dont nous avons entrepris la publication ne sont pas les moins appréciés en Orient.

Il est difficile de fixer la date de la composition des *Pensées;* mais, à en juger par les emprunts que leur fait l'auteur dans un autre de ses écrits, le *Rèbi' el-abrar,* qu'il rédigea vers l'an 500 de l'hégire, on peut supposer qu'elles précédèrent les *Colliers d'or* et le *Kasschaf,* dans la série des œuvres dues à sa plume féconde. Ici, comme dans d'autres de ses ouvrages, Zamakhschari subit l'influence de son siècle; trop souvent la recherche

des mots à double sens et du parallélisme à outrance l'entraîne à sacrifier la justesse et la clarté de l'expression, trop souvent la banalité de l'idée se dissimule mal sous les habiletés et les procédés ingénieux du rhéteur. Sans méconnaître la sagesse, disons même la profondeur de plusieurs de ses axiomes, nous devons avouer que ce petit recueil, comme les *Colliers d'or,* mais à un degré inférieur, se recommande surtout par son importance lexicographique.

Il y a plus d'un siècle, H. Albert Schultens, convaincu comme nous de ce mérite particulier du *Nawabigh,* en fit un extrait qu'il publia avec un commentaire choisi, une traduction et des notes en latin, sous le titre de *Anthologia sententiarum arabicarum,* Leyde, in-8°, 1772. L'édition, aujourd'hui très-rare, de l'érudit hollandais est une œuvre de jeunesse, digne cependant de la réputation que lui valurent ensuite d'autres travaux plus importants. Écrit dans ce latin élégant et pur qui est de tradition en Hollande, enrichi d'annotations qui révèlent de vastes lectures et une forte instruction classique, l'ouvrage de Schultens fut une des productions les plus estimables de l'érudition orientale vers la fin du siècle dernier. Aujourd'hui, grâce aux progrès accomplis par nos études, il n'est plus guère qu'une curiosité bibliographique.

Je ne reprocherai pas au vieux traducteur d'avoir fait un choix arbitraire dans son texte, dont il a élagué près d'un tiers. Je laisse de côté l'appréciation inexacte qu'il en donne, le considérant non comme une production originale de Zamakhschari, mais seulement comme un recueil mis en ordre et commenté par ce célèbre écrivain. Le tort le plus grave de Schultens est de n'avoir pas su tirer un meilleur parti des commentaires qu'il avait sous les yeux. En effet, toutes les fois que le scoliaste arabe se contente d'expliquer les mots, sans reproduire en prose ordinaire l'ensemble de la phrase, on peut être sûr que la version latine est infidèle. J'ai indiqué à l'occasion quelques-unes de ses erreurs, mais il m'a paru inutile et peu généreux de les signaler toutes.

Le traducteur latin avait à sa disposition trois copies appartenant à la Bibliothèque de Leyde; il a suivi de préférence celle qu'il prenait pour le commentaire de Zamakhschari et qui n'est en réalité qu'un recueil de gloses composées par Taftazâni sous le titre de النعم السوابغ « les faveurs abondantes. » (Cf. *Hadji Khalfa*, t. VI, p. 384.) Il a consulté aussi un second commentaire abrégé, le même dont il est fait mention dans le catalogue de la Bibliothèque de Leyde, t. I, p. 199, n° 354.

Je dois faire connaître à mon tour les secours dont j'ai pu disposer. J'ai pris pour base de mon travail, au moins en ce qui concerne l'établissement du texte arabe, une édition avec commentaire turc, lithographiée à Constantinople en 1283 de l'hégire. L'auteur est un mufti de Mardìn dans le Kurdistan, un certain Youssouf ben Eumer ben A'bid, plus connu sous le nom d'Ibn el-Aghazadè el-Hanèfi el-Mardîni. Son livre est dédié au Scheïkh ul-islam Houssam-eddin efendi, d'où le titre محاسن الحسام في نوابغ الكلام. Cette édition, qui ne date pourtant que de huit ou neuf ans, est devenue tellement rare, qu'il a fallu six mois de recherches persévérantes pour en découvrir un exemplaire dans tout Constantinople. Je suis redevable de cette trouvaille à l'obligeance de S. Exc. Ahmed Véfyk efendi, dont le zèle ne se ralentit jamais, quand il s'agit de contribuer aux progrès des études orientales, aussi bien en Europe que dans son propre pays. Le commentaire de Mardîni, au milieu de beaucoup de verbiage et de citations inutiles, renferme de bonnes variantes et des rapprochements qui jettent une vive clarté sur maints passages difficiles.

J'ai confronté ce précieux document avec deux manuscrits de la Bibliothèque nationale. L'un, supplément arabe n° 1922, est intitulé حلية السوابغ في الكلم النوابغ; il a pour auteur Mohammed ben Ali, qui le dédia au célèbre sultan Eyoubite Saladin. C'est un gros volume de 189 folios, renfermant de nombreuses gloses grammaticales et lexicographiques, gloses développées outre mesure et épuisant à propos d'un mot

toutes les explications du *Sihah*, de Moberred, de Hariri, etc. La copie est correcte, mais d'une lecture difficile. Le n° 433, supplément arabe, contient, entre autres pièces gnomiques décrites par S. de Sacy en tête du volume, une copie soigneusement faite du *Nawabigh* avec l'explication interlinéaire, malheureusement trop rare, des mots difficiles par des synonymes arabes et persans. Le texte est ordinairement correct et s'accorde en général avec celui de Mardîni.

Le classement des sentences par série alphabétique appartient au commentaire turc, et je l'ai adopté ici en y introduisant un ordre plus rigoureux. Il est avéré pour moi que la rédaction originale s'est perdue de bonne heure et que chaque copiste a suivi un système différent sans même se soucier de rapprocher les pensées selon les affinités qu'elles pouvaient avoir entre elles. Le nombre total de celles-ci est de deux cent quatre-vingt-cinq, d'après les copies les plus complètes. Schultens n'en a pas même publié les deux tiers, car, sur les deux cents articles de son recueil, il y en a un certain nombre qu'il a mal à propos dédoublés, lorsqu'ils ne devraient former qu'un seul et unique paragraphe.

Toutes les sentences dont se compose notre édition sont-elles authentiques ? C'est une question difficile à résoudre en l'absence de copies contemporaines de l'auteur. La vulgarité et les inégalités de style de plusieurs de ces sentences laisseraient supposer qu'elles ont subi des interpolations et des retouches. On peut en dire autant du *Kasschaf* et des *Colliers*, où certains passages ont été remaniés par des éditeurs désireux d'y trouver un argument en faveur de la conversion de notre auteur aux doctrines de l'école hanéfite. Je n'insiste pas ici sur cette question; mais on verra dans la préface des *Colliers* comment il est possible de concilier les croyances nettement moutazélites de Zamakhschari avec certaines de ses affirmations favorables à la doctrine orthodoxe.

Je ne me dissimule pas que plusieurs de ces *Pensées*, celles surtout qui présentent les allitérations et antithèses si chères à la rhétorique musulmane, perdront toute leur saveur en

passant dans notre langue. Les unes sont d'une obscurité qui résiste aux efforts des commentaires; les autres, dans leur naïveté pédantesque, ne seraient pas désavouées par le héros de Henri Monnier. Aussi, je le répète, c'est moins le vieux fonds de la sagesse sémitique que le dictionnaire arabe qui gagnera à cette publication. D'ailleurs cette traduction, si maladroite qu'elle soit, m'a permis de condenser les commentaires et d'en donner la synthèse en quelques lignes. Toutes les fois qu'une difficulté sérieuse s'est présentée pour laquelle les gloses arabes et turques étaient insuffisantes, j'ai exposé mes doutes et proposé mon système d'interprétation sans prétendre le moins du monde lui donner force de loi. J'aurais pu, à l'exemple de mon devancier, trouver dans les anthologies de l'antiquité classique, et mieux encore dans le *Kohèleth* et les Proverbes, matière à d'ingénieux rapprochements. Mais cet étalage d'une érudition acquise à peu de frais serait d'un mince profit pour le lecteur et reculerait outre mesure les limites dans lesquelles ce petit travail doit se renfermer.

J'espère qu'il ne paraîtra pas déplacé à côté de l'ouvrage plus important qu'il précède de quelques semaines seulement; j'espère surtout qu'ils contribueront l'un et l'autre à répandre le goût de la littérature arabe dont le champ est immense et réclame les efforts d'un plus grand nombre de travailleurs.

Le commentaire arabe et la traduction latine de Schultens sont désignés ici par la lettre S; l'édition de Constantinople par C; la copie 1922 par M; l'autre copie de la Bibliothèque nationale par son numéro de catalogue, 433, supplément arabe.

كتاب نوابغ الكلم

للعلّامة جار الله ابى القاسم محمود بن عمر الزمخشرى

دِيبَاجَة

أَللّٰهُمَّ إِنَّ مِمَّا مَنَحْتَنِى مِن النِّعَمِ السَّوَابِغ، إِلْهَامَ هَذِهِ الكَلِمِ النَّوَابِغ، نَاطِقَةً بِكُلِّ زَاجِرَةٍ وَمَوْعِظَة، وَحَاثَّةً عَلَى كُلِّ عِبْرَةٍ مُوقِظَة، كَأَنِّى أُلَقِّنُ بِهَا حِكْمَةَ لُقْمَان، وَأَصِفُ[1] بِهَا مَجَلَّةَ آصَفَ سُلَيْمَان، وَلَكِنْ ثَمَّ[2] آذَانٌ عَن اسْتِمَاعِ الحَقِّ مَسْدُودَة، وَأَذْهَانٌ عَن تَدَبُّرِهِ مَصْدُودَة،[3] وَنَاسٌ لَهُم مَضْجَعٌ مِن الغَفْلَةِ مَمْهُود، يَقِلُّ فِى أَجْفَانِهِم السُّهُود، كَأَنَّهُم فُهُود، فَهَبْ لَهَا مَن يَرْغَبُ فِى الآدَابِ السَّنِيَّة، وَالعِظَاتِ الحَسَنَةِ الحَسَنِيَّة، وَيَهْتَزُّ لِلتَّزْيِينِ بِمَا حِيكَ مِن وَشْيِهَا، وَصِيغَ مِن حَلِيهَا، وَخُذْ بِأَيْدِينَا إِلَى كَسْبِ مَا تُحِبُّ وَتَرْضَى، وَوَفِّقْنَا لِمُدَاوَاةِ هَذِهِ القُلُوبِ المَرْضَى، إِنَّكَ قَرِيب، وَأَجْوَبُ مُجِيب[4]

[1] S, اصفّ.
[2] M et C, ثمّة.
[3] S, مصدّدة et مسدّدة.
[4] Cette dernière phrase est omise par S. C'est une allusion à *Koran*, II, 182 : فانِّى قَرِيبٌ اجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ.

LE LIVRE

DES PENSÉES JAILLISSANTES,

PAR LE SAVANT DISTINGUÉ, LE CLIENT DE DIEU,

ABOU 'L-KAÇEM MAHMOUD BEN OMAR,

SURNOMMÉ ZAMAKHSCHARI.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Seigneur, parmi les faveurs abondantes que tu m'as accordées se trouve l'inspiration de ces Pensées éloquentes, pleines d'exhortations et de conseils, et destinées à provoquer de salutaires exemples. C'est pour ainsi dire la sagesse de Lokman que j'enseigne et les leçons (littéralement « le rouleau ») d'Assaf, ministre de Salomon, que j'explique dans ces pages. Mais l'oreille du monde est fermée à l'audition de la vérité, son intelligence est rebelle à ses enseignements. Étendus sur le lit de la négligence, les hommes, engourdis comme l'once, ouvrent rarement leurs paupières appesanties.

Seigneur, donne à ces Pensées des lecteurs qui recherchent la morale élevée et les nobles conseils de Haçan (el-Basri), des lecteurs qui aiment à se parer de leur riche tissu et des bijoux dont elles sont enrichies! Conduis-nous par la main à l'obten-

tion de ta faveur et de ta grâce et aide-nous à guérir tous ces cœurs malades; car tu es près de tes serviteurs, tu accueilles et exauces leurs prières.

1.

آنَثُ مِنَ النِّسْوَةِ، مَنِ اتَّخَذَ النِّسْوَةَ إِسْوَةً،

Plus efféminé que les femmes est celui qui prend les femmes pour modèle.

S, adoptant une fausse leçon donnée par une des copies de Leyde, lit قسوة au lieu du second نسوة; de là sa traduction en désaccord avec les commentaires : « Mollior est femellis qui sumit duritiem pro exemplo. »

2.

الأَئِمَّةُ الجِلَّةُ الحَنَفِيَّةُ، أَزِمَّةُ المِلَّةِ الحَنِيفِيَّةِ،

Les illustres imams hanéfites sont les guides du peuple monothéiste.

L'auteur rapproche ici, comme il l'a fait dans les *Colliers d'or*, maxime XLII, le rite d'Abou Hanifah de la religion *hanéfite*, c'est-à-dire du culte monothéiste que professèrent Abraham, Ismaël et tous les saints prophètes que le Koran et les traditions reconnaissent comme les précurseurs de Mohammed. Les auteurs arabes qui prétendent que Zamakhschari abandonna la doctrine moutazélite pour entrer dans le giron de l'orthodoxie, citent, en même temps que

cette pensée et celles que nous donnons sous les nos 67, 100 et 185, un certain nombre de passages tirés du *Kasschaf*.

3.

الأَبُ أَعْرَفُ وَأَشْرَفُ، وَالأُمُّ أَرْءَمُ وَأَرْءَفُ،

Le père est plus connu et plus noble; la mère plus tendre et plus indulgente.

On croit devoir citer à titre de curiosité la singulière explication donnée par un commentateur arabe (édition Schultens, page 13) à cette double question : 1° pourquoi la mère a-t-elle plus de tendresse pour ses enfants? 2° pourquoi les enfants portent-ils le nom de leur père et non celui de leur mère? La bienséance ne permet pas de traduire cette glose qui ne présente d'ailleurs aucune difficulté :

فان قلتَ ما الحكمة فى ان الأُمّ اشفق على الولد من الاب قلتُ قالوا لان خروج ماء المرأة من قدامها من بين ثديها قريبًا من القلب وموضع المحبّة القلب والاب خروج مآئه من ورآء الظَهر فان قلتَ ما الحكمة فى ان الولد يُنسب الى الاب ولا يُنسب الى الامّ قلتُ ذكر الامام حسام الدين المَرْغِينانى انما يُنسب الى الاب لانّ ماء الامّ يخلق منه الحسن والجمال والسمن والهزال وهذه الاشيآء لا تدوم بل تزول وماء الرجل يُخلق منه العظم والعروق

والعصب ونحوها وهذه الاشياء لا تزول فى عمره فلذلك نُسِبَ اليه دون الامّ،

4.

أُتْرُكْ ما لا يُبْقِيهِ عَلَيكَ وَارِثُه، وَيَبْقَى عَلَيكَ كَوَارِثُه،

Abandonne des biens que ton héritier ne conservera pas, mais dont tu conserveras la responsabilité (devant Dieu).

Au lieu de اترك, C lit ترك à l'accusatif, en supposant une ellipse; le même commentaire explique كوارث par « fardeau, péchés. » C'est un sens forgé; ce mot est le pluriel de كارثة « chose triste, conséquence fâcheuse. »

5.

أُتْلُ عَلَى مَن وَزَر، كَلَّا لَا وَزَر

A l'homme chargé de crimes, récite (le verset) : « Non, il n'y a pas de refuge. »

Il y a ici une allusion تلميح à *Koran*, LXXV, 2 : « L'homme dira : Où se réfugier? » Un poëte joue, dans le distique suivant, sur la triple signification de وزر « être vizir, être chargé d'un crime » et, comme nom d'action, « refuge, asile inaccessible : »

قالوا فلان قد وزر فقلت كلّا لا وزر
الدهر كالدولاب لا يدور الّا بالبقر

6.

إِحْذَرْ مُؤْمِنًا يَعْذِرُكَ، وَلَا تَذَرْ مُؤْمِنًا يُذْعِرُكَ،

Méfie-toi du dévot qui t'excuse, mais ne néglige pas le fidèle qui te blâme.

Le mot وذر « quitter, fuir » a été expliqué, *Colliers d'or*, maxime LXIX.

7.

أَحْصَنُ مِن اللَّامَةِ، لَبُوسُ السَّلَامَةِ، مَن نَضَى هذا اللَّبُوس، لَم يَلْقَ إِلَّا البُوس،

La pureté du cœur est un vêtement plus sûr que la meilleure cuirasse; quiconque s'en dépouille ne rencontre que le malheur.

8.

الأَحْمَقُ لا يَجِدُ لَذَّةَ الحِكْمَةِ، كَمَا لا يَنْتَفِعُ بالوَرْدِ صاحِبُ الزُّكْمَةِ،

Le sot ne goûte pas plus les douceurs de la sagesse que l'homme enrhumé n'apprécie le parfum de la rose.

9.

إِذَا أَخَذَتْكَ الزَّعَازِع، لَم تُغْنِ عَنْكَ الوَعَاوِع

Cette pensée peut être comprise de deux manières différentes : « Si tu es battu par les tempêtes (de l'adversité), les gémissements ne te sauveront pas. »

Ou bien, en donnant à وعاوع, pluriel de وَعْوَع, le sens qu'il a assez souvent d'hommes courageux, résolus : « tu ne seras pas sauvé par les hommes les plus intrépides. » C a adopté la première explication, M la seconde. S n'a pas donné cette sentence.

10.

إِذَا حَصَّلْتُكَ يَا قُوت، هَان عَلَيَّ الدُّرُّ وَاليَاقُوت

Lorsque je te possède, ô nécessaire, je ne fais aucun cas des perles et des rubis.

Jeu de mots sur قوت « nourriture, le nécessaire de la vie, » précédé de l'interjection يا, et ياقوت « pierre précieuse, hyacinthe. » Le distique suivant offre un artifice du même genre :

ثلاثةٌ يُجهل مقدارُها الأَمنُ والصحّةُ والقوتُ
فلا تَثِقْ بالمال من غيرها لو انّها دُرٌّ وياقوتُ

Il y a trois choses dont on n'apprécie pas la valeur : ce sont la sécurité, la santé, le nécessaire. Ne te fie pas aux autres trésors, quand même ils ne seraient composés que de perles et de rubis.

11.

إِذَا خَبَّ أُخُوكَ فَحَلِّقْ على اسْمِه، وَتَحَفَّظْ مِن كَيْدِه وَطِلَسْمِه

Comme on peut le voir, *Colliers d'or*, max. XLIII, حلّق, suivi de على, a quelquefois le sens de « tracer

un cercle, حلقة, autour d'un nom pour le biffer.» Il faut donc traduire : «Si tu es trompé par ton frère, efface son nom et redoute ses perfidies et ses ruses.» Le commentaire suivi par S explique حلق par ارتفع فى طيرانه, sens plus ordinaire du mot, comme on le trouve dans la préface des *Colliers*. Voilà pourquoi S traduit : «nomen amicitiæ servato sed a longinquo.» Mais l'explication adoptée par le commentaire turc me semble préférable. Le même traduit طلسم par خدعة «ruse, fourberie.»

12.

إِذَا سَمِعْتَ بِالْمَنَادِبِ فَاحْضَرْ، وإِذا سَمِعْتَ بِالْمَآدِبِ فَاحْذَرْ،

Si c'est un deuil qu'on annonce, accours; si c'est une fête, prends garde!

La religion recommande comme une œuvre surérogatoire d'assister aux funérailles des musulmans, non-seulement pour rendre un dernier hommage à un coreligionnaire, mais aussi pour puiser dans ce spectacle attristant de salutaires réflexions sur le peu de durée de la vie et la vanité de ce monde. Quant aux fêtes et festins, bien que la loi religieuse autorise le fidèle à y prendre part, elle lui impose des conditions si difficiles à remplir, qu'il est plus prudent pour lui de s'abstenir. Telle est sans doute la portée de la sentence exprimée par l'auteur avec sa concision habituelle. Les copies de S lisent au second membre de phrase واذا دُعِيتَ الى.

13.

إِذَا صَحَّ السِّرُّ صَحَّ العَلَن، وَإِلَّا فَلَمْ وَلَن

Pensée qui paraît inspirée par le *hadis* que voici :

وانّ فى الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كلّه واذا فسدت فسد الجسد كلّه الا هى القلب

Au lieu de اذا, S a lu ان et ensuite فلن ولن. Sa traduction est entièrement inexacte : « Qui integrum servat arcanum integram habet occasionem ejus in tempore evulgandi ; sin minus, secus. » Je crois, d'accord avec C, que le vrai sens est celui-ci : « Quand l'intérieur (le cœur) est sain, l'extérieur (le corps) l'est aussi. Sinon, cela n'est et ne sera jamais possible. « Mens sana in corpore sano. »

14.

إِذَا قَلَّتِ الأَنْصَار، كَلَّتِ الأَبْصَار،

Quand les auxiliaires manquent les yeux s'affaiblissent.

Pensée omise par C. ابصار, pluriel de بَصَر, est pris ici au figuré dans le sens de « pénétration, intelligence. »

15.

إِذَا كَثُرَ الطَّاغُون، أَرْسَلَ ٱللّٰهُ الطَّاعُون،

Lorsque les méchants augmentent en nombre, Dieu déchaîne la peste.

Les moralistes orientaux aiment à expliquer ainsi les maux qui affligent l'humanité. Le Dieu vengeur des prophètes hébreux a conservé chez les fils d'Ismaël le même caractère d'inflexibilité.

16.

إِذَا لَمْ تَكُنْ ذَا عِزْنِينٍ أَشَمّ، كُنتَ لِرِيحِ الذِّلِّ أَشَمّ،

Si tu n'es animé d'une noble fierté, tu ressentiras davantage les atteintes du déshonneur.

Le mot عرنين est pris dans ce passage en bonne part, contrairement au sens que l'auteur lui donne dans les *Colliers d'or*, maxime XVII. Le commentaire arabe de S explique cette sentence par une vérité de la Palisse :

اى إن لم تكن سيّدًا كريمًا كنتَ اذلَّ الناس واحقرَهم

Il semble que la version latine en ait voulu atténuer la naïveté, mais aux dépens de l'exactitude : « Nisi nasum tam alte efferres, abjecti odorem magis oleres. »

17.

إِذَا وَقَعَتْ سِهَامُ القَضَاء، نَثَرَتْ حَلَقَ النَّثْرَةِ القَضَّاء،

Les flèches du destin rompent les anneaux de la cotte de mailles la plus solide.

قضا 1° « Le décret immuable de Dieu, et par extension, la destinée; » voir l'article de M. Guyard, *Journal asiatique*, mars 1873, p. 160; 2° avec le

teschdid « solide, » en parlant du tissu d'une cotte de mailles.

18.

إِذَا وَقَعَتِ الْمِحْنَةُ تَوَاكَلْتُم، وإِذَا كَانَتِ النِّعْمَةُ تَأَكَّلْتُم،

D'après C, le sens serait : « Lorsque l'infortune vous accable, vous faites cause commune, mais dans la prospérité vous vous entre-dévorez. » Peut-être serait-il préférable de lire au premier membre de phrase توكلتم « vous invoquez l'aide de Dieu; » c'est la leçon du ms. 433, suppl. arabe. S passe cette sentence.

19.

أُذْكُرْ أَخَاكَ بِأَذْكَى مِن الْمِسْكِ السَّحِيق، وَإِن كَانَ مِنكَ فِى الْبَلَدِ السَّحِيق،

Parle de ton ami en termes plus parfumés que le musc, lors même que cet ami serait en pays lointain.

Jeu de mots ou allitération parfaite, *djinas tamm*, sur سحيق, 1° « pilé, broyé » comme le musc préparé dans la droguerie; 2° « éloigné, absent. »

20.

أَذْكَرُ النَّاسِ نَاسٍ، وَأَرَقُّ الْقُلُوبِ قَاسٍ،

La mémoire la plus sûre a ses moments d'oubli; le cœur le plus tendre, ses aspérités.

21.

أَرْضَى النَّاسِ بِالْخَسَارِ، بَائِعُ الدِّينِ بِالدِّينَارِ،

C'est accepter le plus désavantageux des marchés que de vendre sa religion pour un peu d'or.

خسار « perte, marché désavantageux. » Comparer avec *Koran*, II, 15 et *passim*, اولئك الّذين اشتروا الضلالة etc.

22.

إِسْتَنِدْ أَوِ آسْتَفِدْ

C'est-à-dire : « Sois un maître (dans la science) ou profite de l'enseignement des maîtres; » conformément à cette tradition citée par C :

كُن عالمًا او متعلمًا او مستمعًا ولا تكن رابعًا

23.

الإِسْرَافُ إِتْرَافٌ، وَالإِسْلَافُ إِتْلَافٌ

La prodigalité est une insolence; l'emprunt usuraire est une ruine.

اسلاف « acheter et payer des marchandises dont la livraison est différée; » de là « vente à terme, agio; » quelquefois « usure. » Quant à la prodigalité, le Prophète l'a censurée en ces termes : الاسراف كلّه مذموم.

24.

أَصْحَابُ الأَطْمَارِ، يُدِرُّونَ سَحَائِبَ الأَمْطَارِ،

Ce sont des pauvres en guenilles qui commandent aux nuages de répandre la pluie.

Allitération intervertie, *maqloub*, entre امطار et

اطمار, ce dernier est le pluriel de طِمْر « vêtement déchiré, haillons, » le خلق des poëtes persans. On croit en Orient que les pauvres, ceux du moins qui pratiquent le renoncement en toute sincérité de cœur, ont le don des miracles, *keramet*. De là le respect et les prérogatives qu'on prodigue aux derviches, surtout en Perse et dans l'Inde.

25.

أَصْحَابُ السُّلْطَانِ أَعْظَمُهُمْ خَطَرًا أَعْظَمُهُمْ خَطَرًا، وَأَبْعَدُ النَّاسِ مَرْقًى فِى الْجَبَلِ أَشَدُّهُمْ حَذَرًا،

Les favoris d'un souverain sont d'autant plus en péril que leur position est plus élevée. Plus on s'élève vers le faîte d'une montagne, plus le danger est grand.

خطر, par une association d'idées très-philosophique, si elle n'est pas due au hasard, signifie à la fois *honneurs* et *dangers*. On dit dans le même sens هل عاند الدهر الّا من له خطر. S, p. 64, traduit ابعد الناس, etc., par « Hominum vero vilissimorum potentia ubi ad summa ascendit. »

26.

أُطْلُبْ وَجْهَ ٱللَّهِ فِى كُلِّ مَا أَنْتَ صَانِعٌ، وَإِلَّا فَعَمَلُكَ كُلُّهُ ضَائِعٌ،

Que chacune de tes actions ait pour but de plaire à Dieu; sinon, toutes tes œuvres seront stériles.

27.

أَعَزُّ النَّاسِ يُبْلَى مِن الخُطُوبِ بالأَعَزّ، كَانَّ الضَّرَّآءَ أُخْتُ الأَعَزّ،

Les plus illustres parmi les hommes sont soumis aux plus rudes épreuves, comme si l'infortune était sœur de la gloire.

Au lieu de الضرّاء, S a lu العزّاء. La gloire a pour sœur l'infortune, dit notre texte. La même pensée mélancolique est attribuée au Prophète :

اشدُّ الناس بلاءً الانبيآء ثم الاوليآء ثم الامثل فالامثل

28.

أَعْمَالُك نِيئَةٌ، إِنْ لَم تُنْضِجْها نِيَّة،

نىء se dit de la viande qui n'a pas subi la cuisson. نيّة, nom d'action de نوى. Littéralement : « tes œuvres demeurent crues, si elles ne passent pas au feu de l'intention. » On cite souvent le *hadîs* : الاعمال بالنيّات وانما لكلّ امريءٍ ما نوى.

29.

أَغارَ كَالكُرْدِى، ثُمَّ طَارَ كَالكُدْرِى،

Ceci doit se prendre comme une locution proverbiale s'appliquant à un homme méchant et lâche qui se dérobe par la fuite à la responsabilité de ses méfaits. Littéralement : « il pille comme un Kurde et s'envole comme le *koudri.* » Ce mot, ainsi que جونى, est le nom d'une variété du قطا, famille des pigeons.

M l'explique par باغرتلاق قوشى. M, fol. 78, lit اغار الكركى et ajoute dans le commentaire الكركى طاير والجمع كراكى; il s'agirait, dans ce cas, d'un oiseau de l'ordre des échassiers, probablement la grue.

30.

إفْتِخارُ الدَّنِيّ بِشَرَفِ الآلِ، كاغْتِرارِ الظَّمْآنِ بِلَمْعِ الآلِ،

L'homme abject qui se vante de sa noble origine ressemble au voyageur altéré, jouet du mirage.

آل 1° « famille, race; » 2° « vapeurs crépusculaires, » à travers lesquelles les objets prennent des proportions anormales; ce n'est donc pas exactement le mirage سراب; cependant on confond souvent ces deux mots. (Voir, à ce sujet, *Hariri*, p. 314.)

31.

أَفْلَسُ القَوْمِ أَفْسَلُهُم، وَأَفْشَلُهُم أَسْفَلُهُم،

Les plus pauvres de la tribu sont les plus méprisés, les plus lâches en sont aussi les plus abjects.

32.

أَقْرَبُ الشَّيء عِندَ اللّهِ مِنَ العُسْرِ اليُسْران، وَأَقْرَبُ مِنهُما عِندَ صاحِبِهِ النَّسْران،

Rien n'est plus facile à Dieu que de tirer deux événements heureux d'un seul malheur, et cependant l'homme malheureux se croit moins éloigné des *deux aigles* que de ces deux événements.

On réunit sous la dénomination de نسران : 1° le نسر طائر, les trois aigles, étoiles de la constellation de l'Aigle; 2° le نسر واقع, une étoile de la Lyre. Le *Koran*, xcv, 6, dit dans le même sens que notre texte : انّ مع العُسرِ يُسْرًا «après l'infortune, le bonheur.»

33.

أَقَلُّ مِن الهَمَجِ، أَكْثَرُ هَذِهِ المُهَجِ،

مُهَج, pluriel de مهجة «cœur, âme.» هَمَج est une mouche qui s'attache aux yeux et aux narines des bêtes de somme, et par extension «ce qu'il y a de plus vil, rebut de l'espèce.» C'est ainsi qu'il faut entendre la sentence attribuée à Ali : الناس عالم او متعلم وباقى الخلق همج. D'après cela, la pensée de notre auteur doit être celle-ci : «La plupart des cœurs sont encore au-dessous des plus vils insectes.» S, faute d'avoir compris le commentaire, traduit : «Parva sæpe musca quam est sanguisuga!» C'est ingénieux, mais le traducteur eût mieux fait d'avouer son embarras.

34.

أَكْثَرُ النَّاسِ إِلى المُلكِ تَلَفُّتًا، أَقَلُّهُم مِن الهُلكِ تَفَلُّتًا،

Presque tous les hommes aspirent au pouvoir; bien peu échappent au supplice.

هُلك diffère de هلاك par une nuance d'énergie : c'est la mort violente.

35.

أَكْرِمْ حَدِيثَ أُخِيكَ بِإِنْصَاتِكَ ، وَصُنْهُ عَن وَصْمَةِ إِلتِفَاتِكَ ،

Il faut prendre ici وصمة dans le sens de « imperfection, absence de quelque chose, » et non pas comme synonyme de عيب, avec le commentaire de S. D'ailleurs la leçon de M, fol. 67, confirme cette conjecture en lisant وصنه عن وصمة اى عدم التفاتك. On peut donc traduire : « Honore les paroles de ton ami par un silence attentif et épargne-lui ainsi un manque d'égards. »

36.

أَلا أُخْبِرُكُم بِالنَّفْسِ الوَزَّارَة ، نَفْسٌ بَلاهَا ٱللّهُ بِالوِزَارَة ،

Voulez-vous savoir quel est l'homme le plus criminel ? C'est celui à qui Dieu inflige les fonctions de vizir.

وزّار, forme intensitive « criminel ; » littéralement « chargé du fardeau d'une mauvaise action. » Comparer cette sentence avec celle du n° 5. Les moralistes musulmans prodiguent leurs éloges aux ministres du bon vieux temps qui se sont fait une renommée légendaire, Assaf, le vizir de Salomon, le ministre des Sassanides, Buzurdjmihr, etc. Mais ils recommandent en même temps de ne pas ambitionner les dignités de l'État : « elles entravent, disent-ils, l'accomplissement des devoirs religieux, et habituent l'homme à sacrifier le devoir à l'intérêt et le culte de Dieu aux passions mondaines. Ordinaire-

ment suivies d'une disgrâce rapide, elles entraînent en outre une responsabilité terrible dans la vie future. » C'est un des thèmes favoris de leurs traités de morale.

37.

أُلْقِيَتْ عَلَيْكَ طُرَّةُ المَشِيبِ، وَعَلَيْكَ مِنَ الحِرْصِ رِدَآءٌ قَشِيبٌ،

La vieillesse a blanchi ta tête, et pourtant tes convoitises revêtent encore un vêtement nouveau !

Le commentaire de S, au lieu de طرّة « boucle de cheveux, » lit طرّية, qu'il explique par بياض ثوب « blancheur de l'étoffe; » ce sens m'est inconnu. (Sur قشيب, voir *Colliers d'or*, maxime LXIV.)

38.

أُمُّ الزَّائِرِ نَزُورٌ، وَأُمُّ النَّابِحِ نَثُورٌ،

La lionne n'a qu'un petit, la chienne met bas plusieurs petits à la fois.

Voir *Colliers d'or*, maxime XCIV, note 2.

39.

أَمَارَةُ إِدْبَارِ الإِمَارَةِ، كَثْرَةُ الوَبَآءِ وَقِلَّةُ العِمَارَةِ،

Les signes de la chute prochaine d'un État sont le développement de la peste et l'amoindrissement de l'agriculture.

أمارة « signe » et إمارة « autorité, puissance, » ne différant entre eux que par l'accent voyelle, forment

une *allitération parfaite*, تامّ, et avec عمارة, une *allitération assimilée*, جناس مضارع.

40.

أَمِنْ بِالأَمِينِ آبْنِ أَمِينَة، تَأْتِ يَوْمَ الفَزَعِ بِنَفْسٍ أَمِينَة،

Reconnais le fils véridique d'Aminah, afin que tu te présentes d'un cœur assuré au jour de l'épouvante (du jugement).

L'homme sûr, le fils d'Aminah, c'est-à-dire le prophète des Arabes. Aminah, sa mère, dont le nom s'écrit plus régulièrement آمِنة, était fille de Wahb, ben Abd-Menaf, etc., de la tribu de Zohrah. (Voir *Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 63; *Chronique* d'Ibn el-Athîr, t. II, p. 4.)

41.

الأَمِينُ آمِن، والخَائِنُ حَائِن،

L'honnête homme vit tranquille, le fourbe finit mal.

حائن, *fa'îl* de حان, fut. يحين «mourir de mort violente, éprouver des malheurs.» Sentence omise dans C.

42.

إِنَّ الَّذِى سَخَّرَ الفُلْكَ فى المَآء، هُوَ الَّذى سَيَّرَ الفَلَكَ فى السَّمَآء،

Celui qui dirige le navire au milieu des eaux règle aussi la marche des sphères dans les cieux.

فلك 1° «vaisseau.» M. Dozy n'admet pas que nous

en ayons tiré notre mot *felouque;* mais ce savant va peut-être trop loin en affirmant que *foulk* ne se rencontre jamais chez les prosateurs avec la signification générale de *navire* (*Glossaire*, p. 264). On a ici la preuve du contraire; cependant, il est juste d'ajouter que l'auteur imite volontiers le style du *Koran*, où ce mot se rencontre souvent; voir surtout XLV, 11. 2° pluriel de فَلَك « sphère céleste. »

43.

إِنَّ البَرَاطِيلَ، تَنْصُرُ الأَبَاطِيلَ،

Les cadeaux (faits aux juges) favorisent l'injustice.

44.

إِنَّ حُسْنَ السِّيمَآءِ، جِنْسٌ مِن الكِيمِيَآءِ،

M prétend que *kimya* signifie quelquefois clair de lune, de sorte que l'auteur, employant une métaphore fréquente chez les poëtes, aurait voulu comparer un beau visage à l'éclat de la pleine lune. C'est une interprétation arbitraire et dénuée de preuves. Je crois qu'il vaut mieux conserver à *kimya* son sens ordinaire et traduire : « la beauté du visage est une sorte d'alchimie, c'est-à-dire de magie. »

45.

إِنْ حَمْحَمَ الباطِلُ فأَنْتَ أَسْمَعُ مِن سِمْعٍ، وَإِنْ هَمْهَمَ الحَقُّ فَكَأَنَّكَ بِلا سَمْعٍ،

Au moindre murmure de l'erreur tu es plus attentif que

le *sima'*; mais, si la vérité fait entendre sa voix éclatante, il semble que tu n'aies plus d'oreilles.

S, p. 28, et M, fol. 50, lisent جحجم au lieu de حكم. Nous avons conservé la leçon des *Colliers d'or*, maxime LXIV, où la même sentence est insérée textuellement. Sur l'animal fabuleux nommé *sima*, voir *ibid.* note 11.

46.

إِنْ شَجَّ فَقَد أَسَّى ، وَإِن شَحَّ فَقَد آسَى ،

Le commentaire turc explique ce dicton avec peu de clarté; il suppose qu'il s'agit d'un ami dont l'auteur excuse la conduite capricieuse. Il me semble plus naturel de croire que le sujet sous-entendu est Dieu, qui tempère la sévérité de ses châtiments par les consolations et les grâces qu'il accorde à l'homme. Le sens littéral serait donc : « s'il blesse, il guérit; s'il ménage ses dons, il console. » S, lisant فكم, au lieu de فقد, dans le second membre de phrase, traduit sans trop se soucier du mot à mot : « Vulneratus facile sanatur; unum avarum quot compensant benefici ! »

47.

إِنَّ فَوَاتَ الوُفاة ، أَشَدُّ عَلى الحُرِّ مِنَ الوَفَاة ،

C lit ألا, au lieu de انّ. Le mot وُفاة, pluriel de وافٍ, peut signifier ou « ceux qui remplissent les conditions de l'amitié, » ou bien « les perfections, » de وفٍ « qui est complet, achevé. » Je crois le premier

sens préférable et je traduis : « La perte des vrais amis est plus terrible pour l'homme de cœur que la mort même. » Un poëte se plaignant de la rareté des amis véritables va jusqu'à dire :

واعلم بانّ المُستحيل ثلاثةٌ   الغُول والعَنْقآءُ والخِلّ الوَفى

Sache qu'il y a trois choses introuvables : les goules, l'oiseau *anka* et un ami parfait.

48.

إنْ لَم تَمْلِكْ فَضْلَ لِسانِك، مَلَّكْتَ الشَّيْطانَ فَضْلَ عَنانِك،

Si tu ne maîtrises les excès de ta langue, tu te livres entièrement à Satan.

La finesse de cette sentence est dans فضل signifiant en même temps « l'excès, le superflu » et « ce qui dépasse, » ainsi فضل العنان est le bout de la bride comme فضل الازار est le bord du manteau qui traîne à terre. L'auteur paraît s'être inspiré de la tradition suivante admise par Boukhari : اخزن لسانك الّا بخير فانّك بذلك تغلب الشيطان

49.

إنْ وَالَيْتَ قَرِينَ السُّوءِ أَعْداكَ بِدآئِه، فَكُنْ مِن أَعْدآئِه تَنْجُ مِن إعدآئِه،

Si tu te lies avec le méchant, il te communique son mal; sois du nombre de ses ennemis, afin d'éviter cette contagion.

On retrouve la même idée dans le dicton suivant : من عاشر قومًا اربعين يومًا صار منهم.

50.

انتمُ الأَوِدّآءُ والأَعِزّآء، ما لم يُصِبْكُم دآءٌ أو عَزّآء،

Vous êtes les meilleurs et les plus chers amis, tant qu'un malheur ou une année de disette ne fondent pas sur vous.

اوِدّآء, pluriel de وديد « ami intime. » عزّاء « année de disette » et, dans un sens plus étendu « calamité, désastre. » C'est une sentence analogue à celle du n° 18.

51.

انتم كَبَنات وَرْدانٍ يَتَمَرَّغْنَ فى أَبى المِسْك، ويَقُلْنَ ما أَطْيَبَ رِيحُ المِسْك،

Vous vous vautrez sur le fumier comme des insectes impurs et vous vous écriez : « Quel doux parfum de musc ! »

بنت وردان, que S traduit par *lumbrici*, tandis que M l'explique seulement par les mots ضرب من الذباب, me paraît être l'insecte ailé connu sous le nom de *cancrelat;* il se trouve dans les lieux chauds et humides. D'après C, ce serait plutôt l'escarbot; mais ce commentaire est peu exact dans tout le paragraphe : ainsi il lit آب المسك, expression hybride que n'autorise aucun dictionnaire et que Zamakhschari n'eût certainement pas employée. Le mot ابو المسك, synonyme de نجاسة, appartient à la classe des euphémismes inventés par les Arabes pour ne pas insister sur une chose malséante ou une idée de mauvais augure; comparer avec مفازة, سليم, etc.

52.

أَهْلُ الحَرْبِ والجَدَلِ، بَيْنَ الحَرَبِ والجَذَلِ،

Les hommes de guerre et de violence vont alternativement de l'anxiété à la joie.

Allusion aux chances diverses de la guerre et à ses vicissitudes.

53.

أَهْلُ الفِكْرِ والكُفْران، أَبْعَدُ مِن العِفْرِ مِن الغُفْران،

اهل الفكر «celui qui se livre à des spéculations philosophiques condamnées par la loi religieuse,» le *libertin*, dans l'acception que le XVIIe siècle donnait à ce mot; l'*idéologue*, redouté du césarisme moderne. العفر «scélérat qui a l'astuce et la méchanceté du démon.» La répétition de la préposition مِن, qui ne détruit pas l'élégance de la phrase arabe, peut donner lieu ici à quelque hésitation; il faut traduire: «L'homme qui se livre à la recherche indépendante et à l'incrédulité est plus éloigné du pardon que le plus vil scélérat.»

54.

أَهْيَبُ وَطْأَةً مِن الأَسَد، مَن يَمْشِى فى الطَّرِيقِ الأَسَدّ،

Quiconque marche dans la voie droite est plus redoutable que le lion.

C'est une imitation du *hadis* :

مَن هابَ مِن الله هابَ منه كلُّ شىء

55.

أَىُّ مالٍ أُدِّيَتْ زَكَاتُه ، دَرَّتْ بَرَكَاتُه ،

Tout bien qui a payé la dîme est comblé de prospérités.

زكاة , la *dîme* spécifiée dans les traités de jurisprudence. درّ «couler abondamment,» comme le lait quand on presse le pis de la chamelle. Comparer avec *Koran*; II, 263.

56.

إيّاكَ وَالإمارَة ، فإنّها للدِّماءِ إمارَة ، وللدِّيارِ إبارَة ،

Redoute le pouvoir, car il signifie sang répandu et maisons en ruine.

Les dangers de l'autorité souveraine sont rappelés dans la tradition suivante, mise sous l'autorité d'Awf ben Malek : « Le Prophète nous dit : Voulez-vous savoir ce que c'est que la puissance? — Qu'est-ce donc, apôtre de Dieu? lui demandai-je d'une voix perçante. Le Prophète continua : D'abord des malédictions, ensuite des regrets, et en troisième lieu le supplice éternel. Il n'y aura d'exceptés que les souverains justes. » اوّلها ملامة وثانيها ندامة وثالثها عذاب يوم القيامة الّا من عدل،

57.

إيّاكَ وفِتناكَ المَفتّون ، وإن أفتّناكَ المُفتّون ،

Les commentateurs ne s'accordent pas sur le sens

de مَفتون; les uns le traduisent par « expérimenté et habile, » les autres par « malheureux, » littéralement « éprouvé par Dieu. » Je crois la première explication plus naturelle; le sens serait donc : « Garde-toi d'une agression contre l'homme expérimenté, même si les muftis t'y autorisaient par leurs *fetvas.* » L'aphorisme est omis par S.

58.

أيُّها الحُوَّلُ القُلَّبُ أمِن حِيلَتِك، أن تَجْمَعَ المالَ لِبَعْلِ حَلِيلَتِك،

Homme astucieux et intrigant, le résultat de tes intrigues est-il donc d'amasser des trésors pour le mari de ta veuve?

Sur le sens proverbial des mots حوّل قلّب, voir Meïdani, éd. Boulac, I, p. 49.

59.

بَذْرٌ فى مَمْطُورَة، بُرٌّ فى مَطْمُورَة،

Semence en bonne terre, c'est froment dans l'aire.

ممطورة « terrain, champ arrosé par la pluie; » مطمورة « cave voûtée, silo où l'on serre le grain. » Les Espagnols en ont fait leur *matamora;* cf. Dozy, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, d'après Edrissi, p. 111.

60.

بِرَبِّهِ فَلْيَثِقْ، مَن وَثِق، وإلّا فَلْيَبِقْ، فيمن وَبِق،

وبق, fut. يبق « périr. » L'homme est perdu s'il

ne place sa confiance en Dieu et en Dieu seul; c'est ce que le poëte Abou'l-fath Bosti exprime dans le passage suivant :

مَنِ استعانَ بغيرِ اللّٰه فى طَلَبٍ ، فانّ ناصره عجزٌ وخِذلانُ

61.

بَلَى مِن النَّكَدِ بَلآء، وَلَوْلا مِنهُ لأْوآء،

Cette sentence ne se trouve pas dans toutes les copies et elle ne se lit pas non plus dans S. Le commentateur turc l'explique ainsi : « En vérité, de la dispute naît le malheur ou tout au moins l'affaiblissement. » Il rappelle à ce propos le verset du *Koran*, VIII, 48; لا تنازعوا فتفشلوا « ne vous querellez pas, vous en seriez affaiblis. » J'adopte, faute de mieux, sa traduction, sans la trouver entièrement satisfaisante. Le mot نكد dans le sens de « querelle, altercation, » demande à être justifié par des exemples; mais je les ai vainement cherchés.

62.

التَّاجِرُ مَجْدُهُ فى كِيسِهِ، العَالِمُ مَجْدُهُ فى كَرارِيسِهِ،

Le marchand met sa gloire dans sa bourse, le savant dans ses livres.

كراريس, pluriel de كراسة « cahier, fascicule d'un livre. » Le même dicton est cité par S. de Sacy, dans l'Avertissement de sa *Chrestomathie arabe*, 2e édition, p. IX.

63.

تَسْوِيدُ بِخَطِّ الكَاتِبِ، أَمْلَحُ مِن تَوْرِيدٍ بِخَدِّ الكَاعِبِ،

La ligne noire tracée par la main de l'écrivain est plus belle que le fard sur la joue d'une beauté séduisante.

64.

تَضْرِبُ مَوْجَ الضَّلالِ وَتَسْبَحُ، فَمَا يُغْنِى عَنكَ الأَحْرازُ وَالسُّبَحُ،

Si tu te débats au milieu des flots de l'erreur, à quoi bon ces amulettes et ces chapelets?

65.

تَفَنَّقَ بِاللَّحْمِ، حَتَّى تَفَتَّقَ بِالشَّحْمِ،

C'est, je crois, une locution proverbiale à l'adresse de ceux qui vivent dans la mollesse et les plaisirs. tel est le sens particulier de تفنق; on dit aussi en parlant d'une jeune esclave élevée délicatement : جارية فُنُق. Le verbe فتق, à la 5e forme, est synonyme de انشقّ « crever. »

66.

تَقُولُ أَنا صائِم، وَأَنْتَ فى لَحْمِ أَخِيكَ سائِم،

Tu te fais un mérite de jeûner et en même temps tu dévores la chair de ton frère.

Sentence dirigée contre les calomniateurs. Comparer avec le *hadis* : أيحب احدكم ان يأكل لحم اخيه

ميّتًا. De là cette opinion répandue chez les Musulmans que le calomniateur sera condamné en enfer à manger la chair de celui dont il déchirait la réputation. سائم se dit littéralement d'une bête qui paît librement au pâturage.

67.

الجُودُ والحِلْمُ حاتِمِىٌّ وَأَحْنَفِى، والعِلْمُ والدِّينُ حَنِيفِىٌّ وَحَنَفِى،

La vraie générosité est celle de Hatem (Tayi); la vraie sagesse, celle d'Ahnef; la science, celle d'Abou Hanifah; la vraie religion, l'islam.

Toute la phrase est construite d'après le procédé de rhétorique nommé اللفّ والنشر على الترتيب, sur lequel on peut consulter M. G. de Tassy, *Rhétor. de l'Orient musulman*, p. 27. Sur les personnages cités ici, voir la note 3 des *Colliers d'or*, maxime XLII où se retrouvent les mêmes expressions.

68.

حالُ العاقِلِ الغافِلِ، تُبَسِّطُ عُذْرَ الجاهِلِ،

La conduite du savant qui néglige ses devoirs religieux favorise l'excuse de l'homme ignorant et oublieux.

69.

حَبَّذا الوادِقُ إذا رَعَدَ، والصادِقُ إذا وَعَدَ،

Qu'on aime à entendre le tonnerre précurseur de la pluie et la promesse d'un bienfaiteur généreux !

ودق الرواعد, expression usitée dans le style élégant, est la pluie qui provient des nuages chargés d'électricité, la pluie large et bienfaisante qui rend la fertilité aux pâturages et remplit les citernes de la route. Les poëtes emploient volontiers cette image pour célébrer la générosité d'un Mécène dont les promesses sont promptement réalisées.

70.

حُجَجُ المُوَحِّدِينَ لا تُدْحَضُ بِشُبَهِ المُشَبِّهَةِ ، وَكَيفَ يَضَعُ ما رَفَعَ إبْرَهِيمُ أَبْرَهَةُ ،

Les arguments des unitaires (des monothéistes) ne sont pas renversés par les vaines conjectures des anthropomorphistes. Comment Abrahah aurait-il pu détruire l'édifice que Abraham avait élevé?

C'est-à-dire le temple de la Mecque. L'auteur fait allusion à la célèbre expédition d'Abrahah, fils d'Aschram, roi de Yémen et d'Abyssinie. On sait que ce prince, qui était chrétien, attaqua la Mecque à la tête d'une nombreuse armée pour se venger d'une profanation commise dans l'église de Sanaah par un Arabe de la tribu des Benou-Kenanah. On sait aussi comment, d'après la légende, les oiseaux du ciel détruisirent cette armée. La même année est restée célèbre par la naissance de Mahomet. Cf. *Koran*, IV; *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 278; *Prairies d'or*, t. III, p. 161; *Chronique d'Ibn el-Athir*, t. I, p. 320. Au lieu de موحّدين, S lit fautivement الموصل et en conclut

qu'il s'agit de l'école philosophique de Waçil ben Atha; il aurait dû lire au moins الواصلية pour respecter la grammaire et le parallélisme. Les meilleures copies portent la leçon que j'ai adoptée d'après l'édition turque.

71.

الحُرُّ لا يَدُرُّ على العِصاب، وَلا يَذُلُّ وَإِن مُنِيَ بالصِعاب،

Remarquer l'expression employée ici métaphoriquement درّ pour « être généreux, faire le bien. » عصاب est la corde avec laquelle on attache la cuisse d'une chamelle rétive et d'un abord difficile. S n'a rien compris à cette pensée qui doit se rendre ainsi : « L'homme libéral n'a pas besoin d'être contraint pour faire le bien; il n'est pas déshonoré s'il subit l'épreuve du malheur. »

72.

حَرًى غيرُ مَطُور، حَرِيٌّ أَن يَكونَ غيرَ مَمْطُور،

Une demeure inhospitalière n'est pas digne des bienfaits de la pluie.

حرًى « l'aire d'une habitation, l'espace entre la maison et le mur extérieur. » مطور de طار « s'approcher. » Une maison dont les voyageurs ne s'approchent pas, c'est-à-dire où l'hospitalité leur est refusée.

73.

حَلَّ الشَّيْبُ بِفَوْدَيْكَ فَتَنَبَّهْ، وَتَبَصَّرْ هَل تُدْرِكُ المُهَل،

L'âge a blanchi ta tête : allons, inquiète-toi de savoir si tu obtiendras quelque délai.

Sur فود, voir *Colliers d'or*, maxime LXIV. L'interjection حيّهل est, au dire du *Moufassal*, p. 62, composée de حىّ et de هل, et répond par le sens au mot هلمّ «viens, oh là!» Le commentaire arabe de S dit que هل est un cri pour exciter les chevaux. Au lieu de مهل «délais,» quelques copies lisent امل «espérance.»

74.

الحِيَلُ مَعَ الحَوَل، لا تَبْتَغِ عَنْهُ الحِوَل،

La ruse est inséparable de l'homme louche; n'espère pas qu'il changera jamais.

Il est probable que la mauvaise réputation faite aux gens louches provient de l'identité du radical entre احول «louche» et حوّال «rusé, intrigant.» Ici on trouve le synonyme حَوِل dans le premier membre de phrase, et dans le second, le même mot doit être pris comme ayant le sens de تحويل «changement.» Un poëte qui avait eu à se plaindre d'un protecteur atteint de l'infirmité dont il est question ici, lui adressa ce distique assez plaisant :

ومن سوء حظّى انّ رزقى مقدّرٌ

براحةِ شخصٍ قد يَرى الشىءَ مِثلَه

Le malheur veut que ma fortune soit dans la main d'un homme qui voit double.

75.

الخالى مِن الدِّينِ الخالِص، إن قِيلَ ذُو المَنَاقِبِ ذُو المَنَاقِص،

L'homme dont la foi n'est pas sincère a beau passer pour un saint, ce n'est qu'un misérable pécheur.

C a lu دَين « dette » au lieu de *din* « religion, » ce qui le jette dans les plus étranges non-sens.

76.

خُذْ بِما هُوَ لِدِينك وَعِرْضِك أَصْوَن، وَلا تَأْخُذْ بِما هُوَ عليك أَهْوَن،

Cherche ce qu'il y a de plus sûr pour ta religion et ton honneur, et non ce qu'il y a de plus facile.

C'est le développement du dicton الثواب على قدر المشقّة. S, p. 47, trompé par le double sens de هانَ, traduit le second membre de phrase par : « Abstine vero iis quæ contemptum ferant. »

77.

خَفْ عَلى الصَّدْرِ السَّرِىّ، مِن ذَوِى القَدْرِ الزَّرِىّ،

Crains pour une âme généreuse les attaques des gens vils et méprisables.

زرى a non-seulement le sens de « diffamé, méprisé, » comme les dictionnaires l'indiquent, mais aussi celui de « méprisable; » on emploie plus ordinairement la VIII[e] forme مُزدرىّ avec la signification du passif.

78.

خَيَّمَ النَّقْصُ والجَدُّ طَنِيبُه، وسافَرَ الفَضْلُ والحَدُّ جَنِيبُه،

S lit النفض, et donne une version inexacte de cette maxime dont le sens véritable est : « La médiocrité campe avec la fortune pour compagne; le mérite voyage avec l'abandon pour monture. » On a vu le mot جنيب pris dans un sens différent, *Colliers d'or*, maxime XIX; ici les commentaires l'expliquent par الجنيب الطائع المنقاد والجنيبة دابّة تُقاد،. Le mot حد, que les commentaires rendent par l'équivalent حرمان, signifie proprement « obstacle, barrière. »

79.

الدَّابَّةُ إذا رُحِمَتْ مَرَحَتْ، وَإِذا مَرَحَتْ رَمَحَتْ،

La brute, quand elle est bien traitée, manifeste sa gaieté par une ruade.

مرح se dit du cheval impatient du frein et prêt à s'emporter. C croit, avec raison, que l'auteur fait allusion aux passions qu'il est difficile de réprimer lorsqu'on leur laisse libre carrière.

80.

الدُّخُولُ فى دَارِةِ الإسْلام، خُلُودٌ فى دارِ السَّلام،

La promesse du bonheur futur à ceux qui embrassent l'islamisme a pour garant ce verset : لهم دار السلام عند ربّهم. *Koran*, VI, 127. Le *dar es-selam*

« séjour de félicité et de paix » est, dans une acception plus spéciale, le second des huit paradis dont le فردوس est le terme suprême.

81.

الدُّنيا مَمْلُوَّةٌ عِبَرًا، مَشْحُونَةٌ عِبَرًا،

Ce bas monde est rempli d'enseignements et de larmes.

82.

الدَّهْرُ يَهْدِمُ سُورَ الخَوَرْنَق، كَمَا يُمَزِّقُ بَيْتَ الخَذَرْنَق،

Le temps détruit les murailles du *Khawarnak* aussi facilement qu'il déchire la toile de l'araignée.

Voir dans le *Mou'djem* de Yakout, *s. v.* la description du palais de Khawarnak, édifice d'origine persane, mais que la légende attribue à No'man, roi de Hira; cf. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. II; *Géographie d'Abou 'l-féda*, texte, p. 291. خذرنق est le synonyme peu usité de عنكبوت.

83.

دَوَآءُ المُسْتَكْبِرِ فى إطارَةِ نُعَرَتِه، ونَزْعُ شَيْطانِهِ مِن نَخْوَتِه،

Cette sentence, dont la traduction littérale est impossible en français, signifie : « Pour guérir l'orgueilleux, il faut rabattre ses folles prétentions et chasser le démon de sa vanité. » نُعَرة est une mouche bleuâtre qui pénètre dans les narines des chevaux.

De là l'expression proverbiale في رأسه نعرة s'appliquant à l'homme arrogant, et qui prend des airs de supériorité. نُخَرة est la partie antérieure du museau chez les solipèdes. C'est une variante de la métaphore employée par l'auteur dans les *Colliers d'or*, maxime XVII.

84.

رَاقِبِ القَابِضَ البَاسِطَ، وَكُنِ المُقْسِطَ لا القَاسِطَ،

Prends garde à Celui de qui tout dépend, sois juste et fuis l'injustice.

قابض et باسط, deux épithètes données à Dieu et faisant partie du chapelet musulman, mot à mot « celui qui retire sa main et qui l'étend, » ou bien « qui donne la vie et la retire. » Sur le sens opposé de قسط à la première et à la quatrième forme, cf. *Colliers d'or*, maxime LIX.

85.

رُبَّ بُكَآءٍ وتَصْلِيَةٍ، شَرٌّ مِن مُكَاءٍ وتَصْدِيَةٍ،

Les larmes et les prières valent quelquefois moins encore que les chansons et les danses.

Le mot تصدية signifie littéralement « battre les mains en cadence, marquer le rhythme. » Sur les prières hypocrites, voir ce que dit l'auteur, *Colliers d'or*, maxime LI.

86.

رُبَّ تَكْلِيمٍ بِالمِعْوَلِ، أَشَدُّ مِن تَكْلِيمٍ بِالمِعْصَلِ،

Les blessures que fait la langue sont quelquefois plus cruelles que celles de l'épée.

تكليم avec son double sens de « parler » et « blesser, » forme une allitération identique تماثل. Sur مقول pris comme organe de la parole, voir la Préface des *Colliers*, note 21. La même idée se trouve dans le vers que voici :

جراحاتُ السِنان لها التئام ، ولا يلتام ما جرح اللسان

On guérit les blessures de la lance; celles que fait la langue sont inguérissables.

87.

رُبَّ زائدَةٍ هِيَ نُقصانُ فائدَة ، والكَفُّ يُنَقِصُها الأَصْبُعُ الزائدَة ،

Le superflu est quelquefois une cause d'amoindrissement; un doigt de trop gâte la main.

« Un esclave, dit le commentaire, dont la main aurait six doigts, perdrait de sa valeur au marché. » C'est par cette bizarre comparaison que l'auteur confirme la maxime ci-dessus, laquelle est le *ne quid nimis* des Arabes. Un commentateur cite à l'appui l'hémistiche suivant, auquel il faut attribuer un sens religieux : زيادةُ المرء فى دنياه نقصان.

88.

رُبَّ زائرٍ يُراوِحُكَ ويُغادِيك ، وَهُوَ مِمَّن يُكاوِحُكَ ويُعادِيك ،

Plus d'un hôte assidu à te visiter soir et matin te poursuit de son hostilité et de sa haine.

89.

رُبَّ زَعَمَاتٍ، يُسَمَّيْنَ عَزَمَاتٍ،

De timides conjectures prennent quelquefois le nom de résolutions sages.

90.

رُبَّ زَوْرَةِ زائرٍ، أَشَدُّ مِن زَأْرَةِ زائرٍ،

Souvent l'arrivée d'un hôte est plus redoutable que le rugissement du lion.

Il faut reconnaître que la comparaison est un peu forcée et provoquée par la ressemblance graphique entre زار « visiter » et زأر « rugir. » L'édition turque, p. 92, donne une autre pensée qui n'est certainement qu'une variante de celle-ci; elle ne présente d'ailleurs aucune difficulté. زأرة الاسد فى الزأرة، أهونُ من زورة بعض الزارة. L'auteur joue sur le double sens de زأرة « rugissement » et « tanière du lion, » ou plus exactement « fourrés épais, taillis au bord des marais. » On rencontre quelquefois dans les poëtes des basses époques l'expression مرزبان الزأرة « le marquis des fourrés » en parlant du lion.

91.

رُبَّ صَدَقَةٍ مِن بَيْنَ فَكَّيْك، خَيْرٌ مِن صَدَقَةٍ مِن بَيْنَ كَفَّيْك،

La vérité qui sort de tes lèvres vaut souvent mieux que l'aumône qui sort de tes mains.

Le trope بين فكيك et ses analogues sont expliqués dans les notes des *Colliers d'or,* maximes XLIII et LXXIII. M lit la seconde fois من بطن, au lieu de من بين.

92.

رُبَّ قَوْلٍ أَوْرَدَكَ مَوْرِدَ القِتالِ، أَو رَدَّكَ مُوَرَّدَ القِذالِ،

Souvent une parole te jette en pleine lutte et te ramène meurtri de coups.

مُوَرَّد, littéralement « couleur de rose, » mais ici « rougi (par les coups). » قذال, qui se prend comme قفا pour la tête ou même le visage, est spécialement la partie qui s'étend des vertèbres du cou à l'oreille, comme le dit le commentaire de S : وهو من فقرة القفا الى الاذن.

93.

رُبَّ قَوْمٍ يَلْوُونَكم حِبالاً، ولا يَأْلُونَكم خَبالاً،

Que de gens vous enlacent des liens de leur amitié et ne cessent de vous nuire.

يلوون, 3e personne du pluriel de l'aoriste de لوى « entourer, enlacer; » il faut, pour compléter le sens, sous-entendre quelque chose comme من مودّتهم. Le vers suivant n'est pas sans analogie avec notre sentence :

يفشون بينهم المودّةَ ظاهرًا ۞ وقلوبُهم مشحونة بعقارب

94.

رُبَّ كَلِمَةٍ هِيَ عندَ النّاسِ فَصِيحَة، وهِيَ عندَ اللهِ فَضِيحَة،

Plus d'une parole, belle selon le jugement des hommes, est honteuse devant Dieu.

95.

رُبَّ مُسْتَفْتٍ أَعْلَمُ مِن مُفْتِى، واللَّتَيَّا أَكْبَرُ مِنَ الَّتِى،

Celui qui consulte est quelquefois plus savant que celui qui décide (qui rend le fetwa), de même que *allatayya* l'emporte sur *allaty*.

On sait que les écrivains les plus élégants se plaisent à emprunter leurs images à la technologie grammaticale. Zamakhschari veut dire que *allatayya*, diminutif du pronom relatif féminin *allaty*, l'emporte sur ce dernier par le nombre de ses lettres et l'ampleur de sa forme. Voici un distique où la même comparaison se retrouve :

يقولون فى التصغير نقصٌ وانّه
لَأَوْفَى من التكبير فى القدر والعدِّ
والّا فعبدُ الله عدّوا حروفه
أليس عبيد الله أكبر من عبدِ

Ils pretendent que le diminutif est un amoindrissement, tandis qu'il l'emporte par son développement et le nombre (de ses lettres).

Comptez les lettres du mot *Abd Allah*; n'est-il pas vrai que le diminutif *Obeïd Allah* a sur lui l'avantage?

Sur la règle du diminutif de ce pronom, voir le Commentaire de Hariri, p. 293, et les observations

de cet écrivain dans *Dourret el-Ghawas*, p. 10. Il paraît que déjà du temps de Hariri on prononçait *allotayya*, contrairement à l'étymologie.

96.

رُبَّمَا كانَتِ الحِيلَةُ مِنَ القُوَّةِ أَغْلَبَ، وَالزُّبْيَةُ يُصطادُ بِها كُلُّ لَيْثٍ أَغْلَبَ،

La ruse l'emporte quelquefois sur la violence; c'est à l'aide d'une fosse qu'on prend le lion à l'encolure robuste.

زبية est la fosse creusée par les chasseurs, au fond de laquelle ils attachent une gazelle pour attirer le lion. Ce stratagème est encore usité en Afrique. Dans les pays où le despotisme est endémique, l'emploi de la ruse est considéré comme un moyen de légitime défense; tous les moralistes musulmans, sans en excepter l'honnête Saadi, s'accordent pour en faire l'éloge. Il faut ajouter toutefois que حيلة se prend aussi, quoique rarement, dans le sens de « prudence, sage dissimulation. »

97.

الرَّجُلُ يَترُكُ بِرَّ أَدانِيهِ وهوَ إِلى الأَباعِدِ يُحْسِن، والنَّعامَةُ تَهْجُرُ بَيْضَها وبَيضَ أُخْرَى تَحْضُن،

L'homme néglige les intérêts de ses proches, pour favoriser ceux des étrangers : telle l'autruche abandonne ses propres œufs pour couver ceux qui ne lui appartiennent pas.

Au lieu de يحسن, S et M lisent يُحسن. Sur l'in-

curie de l'autruche à l'égard de ses propres œufs et le proverbe qui en est résulté, voir *Colliers d'or*, maxime XXVI.

98.

زِينَةُ الأَرضِ بالعُلماءِ، والكَواكِبُ زِينَةُ السَّماءِ،

Les savants sont l'ornement de la terre, comme les astres l'ornement des cieux.

99.

سَحَابَةٌ وَقَفَتْ تَعِلَّةً، ووَكَفَتْ تَحِلَّةً،

Nuage qui s'arrête à peine et ne répand sa pluie que pendant un court instant.

Les commentaires se taisent sur l'application de cette expression métaphorique; peut-être faut-il l'entendre des faveurs inconstantes de la fortune et, en général, de tout ce qui ici-bas est éphémère et périssable. 1° تعلّةً, littéralement « par amusement, d'une façon peu sérieuse et dérisoire; » voir aussi *Hariri*, p. 267; 2° تحلّةً ou mieux تحلّة القَسَم « accomplissement du serment, » s'emploie souvent dans le sens de notre locution familière « pour l'acquit de la conscience » et par dérivation « rapidement. » C'est ainsi qu'il faut entendre le *hadis* suivant, où le musulman qui a perdu trois enfants est assuré de n'être qu'effleuré par les flammes de l'enfer.

لا يموت للمؤمن ثلاثة اولاد فتمسّه النار الاّ تحلّة القسم

100.

السُّنَّةُ مِنْهاجٌ، وَمِنها أَتى،

La sainte coutume est ma voie, ma règle de conduite.

Remarquer l'altération du genre ناقص *imparfait*, entre منهاج « ma voie » et منهااج « je viens par elle, » c'est-à-dire « c'est la route que je suis. » Le Prophète a dit dans le même sens : من رغب عن سُنّتى فليس منى. Cette sentence, comme celle ci-dessus, n° 2, fournit un argument à ceux qui veulent rattacher Zamakhschari aux doctrines sunnites. Mais la preuve n'a par elle-même qu'une faible valeur, car les Moutazélites admettaient, autant que l'école orthodoxe, l'authenticité de la *coutume* prophétique envisagée dans son ensemble; seulement ils soumettaient les traditions qui la composent à un contrôle plus rigoureux et lui donnaient une interprétation plus conforme à la raison.

101.

سَوْرَةُ السُّفَهآء تَكسِرُها الحُلمآء، والنارُ المُضطَرِمَةُ يُطفِيها المآء،

La gravité des sages brise l'impetuosité des fous, comme l'eau éteint le feu ardent.

La copie de Leyde suivie par S porte مضرمة, ce qui ne change pas le sens; mais la 8e forme est plus usitée.

102.

سَوْفَ يَنفَعُكَ ما انتَ مُعْطٍ، وإِن دَفَعْتَ الى ذِئابٍ مُعْطٍ،

Tu profiteras toujours de ce que tu donnes, fût-ce même aux loups rapaces.

Distinguer entre مُعطٍ, adjectif verbal de اعطى « donner, » et le même mot pluriel de امعط « dont le poil est tombé, » qui se dit en particulier du loup. امعط a aussi le sens de « voleur, » en parlant des animaux carnassiers.

103.

السُّوقِيَّة، كِلابٌ سَلُوقِيَّة،

Marchands du bazar, chiens de Séleucie (c'est tout un).

S et M ajoutent seuls la conjonction و avant كلاب. D'après Ibn el-Fakîh, *Salouk* est une ville d'Arménie, célèbre par ses chiens de chasse, probablement les grands lévriers à poil ras que les Persans nomment *tazi*. D'autres auteurs, au contraire, placent cette ville dans le Yémen et ajoutent qu'on donne l'épithète de سلوقية aux chiens originaires de cette contrée et aussi aux cuirasses qu'on y fabriquait. Cf. *Mou'djem el-bouldan*, t. III, p. 126. Quelle que soit d'ailleurs l'origine du proverbe, il est évident que l'auteur compare aux chiens de chasse les marchands du bazar à cause de leur flair et de leur avidité. Une tradition de provenance douteuse dit dans le même sens : خير البقاع المساجد وشرّ البقاع الاسواق.

104.

شَتَّانَ فُلانٌ كالبَاقِر، وَفُلانٌ مِنَ البَاقِر،

Il s'agit dans le premier cas de Mohammed Baquir, fils de Huçeïn et petit-fils d'Ali. S'il faut en croire le commentaire de C., il fut surnommé *Baquir*

parce qu'il avait pénétré les mystères de la science religieuse, du verbe بقر qui signifie « fendre. » Ce pieux personnage, dont les Schiites duodénaires ont fait un de leurs *imams*, mourut à Médine, en 114 de l'hégire. Le second باقر doit se rendre par « troupeau de bœufs », et par extension, « brutes. » Tout le mérite de la phrase est dans l'antithèse que présente ce même mot.

105.

الشَّحِيحُ إذا رُؤِىَ زادُهُ رُوِىَ، وَإذا لُقِىَ بِالسُّؤالِ لُقِىَ،

L'avare, si l'on regarde sa sacoche, devient malade; si on l'aborde pour implorer son assistance, il tombe en épilepsie.

زاد est ici synonyme de مزاد. Cf. *Colliers d'or*, maxime XCVI. روى, au passif « être atteint de la maladie nommée ذات الرية, pulmonie. » لقى, qui termine la phrase, « être sujet au لقوة, » mal qui contracte les membres et surtout les muscles du visage; c'est une variété du صرع « épilepsie. »

106.

شِراءَكَ شِراءَكَ، وإن أَرَدتَّ الشِّراكَ، فَرُبَّ مَوْهَبَةٍ، لِلْمُرُوَّةِ مُذْهِبَةٌ،

Achète tout de tes deniers, même une courroie de sandales; car les cadeaux portent souvent atteinte à la dignité de l'homme.

Allitération entre شراءك, nom d'action de شرى « acheter, » suivi de l'affixe du pronom possessif, et

شراك « courroie qui se croise sur le cou-de-pied pour fixer la chaussure. » Ce mot est pris ici comme synonyme d'objet insignifiant et sans valeur. Comparer avec شسع, *Colliers d'or*, maxime X, note 3. S a fait de cet aphorisme deux sentences distinctes.

107.

الشَّرائِعُ بِمَسَايِلِها، والشَّرائِعُ بِمَسائِلِها،

Les citernes ont leurs conduits d'eau; les lois religieuses, leurs corollaires.

L'auteur joue sur le double sens de شرائع « abreuvoirs » et « principes de la loi religieuse, » et sur le double sens de مسايل, pluriel de مسيل « cours d'eau, conduit, etc. » et pluriel de مسئلة « question. » Dans le second cas, il faut entendre par مسائل les corollaires donnés par la jurisprudence aux principes du droit et qui l'alimentent comme les canaux alimentent le réservoir.

108.

الشَّرَهُ عَلَى الطَّعامِ، مِن أُخلاقِ الطَّغامِ،

Manger avec avidité est le propre de la canaille.

طغام « menu bétail, » et par extension « gens de rien, hommes de basse condition. »

109.

الشَّرِيفُ مَن إِذا غِيبَ عَنهُ غِيبَ، وإِذا إِيبَ إِلَيهِ هِيبَ،

L'homme de mérite n'est critiqué que de loin; de près on le respecte.

Remarquer l'emploi des formes passives غيب « être absent et être calomnié; » ايب, passif de أاب « revenir, » c'est-à-dire quand on revient vers lui, quand on est en sa présence. Il est bon de rappeler à cette occasion que مآب « le lieu où l'on revient » signifie quelquefois le terme de la vie, littéralement « l'état où chacun doit aboutir. »

110.

شُعاعُ الشَّمسِ لا يُخْفَى، وسِراجُ الحَقِّ لا يُطْفَى،

On ne peut ni voiler les rayons du soleil, ni éteindre le flambeau de la vérité.

سراج « flambeau, lampe, » mot qui se retrouve dans les dialectes araméens. L'étymologie qui en fait dériver notre mot *cierge* est absolument fausse.

111.

شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ لِعَجْلان، شِنْشِنَةٌ عَرَفَها مِن سَحْبان،

L'éloquence qui coulait des lèvres de 'Adjlan était un don naturel qu'il hérita de Sahban (son père).

Il s'agit du fameux évêque chrétien Sahban, dont l'éloquence est devenue proverbiale; voir *Colliers d'or*, maxime LV. Il est difficile d'expliquer comment le grognement rauque (شقشقة) du chameau en rut est devenu pour les Arabes le synonyme d'éloquence. Comparer ce mot avec تشقيق, cité dans le même passage des *Colliers* que M. Fleischer, dans

sa traduction, p. 55, rapproche avec raison du grec *ῥήξασθαι φωνήν*, *rumpere vocem*. Voir aussi les remarques de M. de Goeje sur le mot غنّة, *Diwan Moslimi*, glossaire, p. LIV.

112.

شَيِّعِ الحَسَنَةَ بِحُسْنِ الجَزآءِ، فَمَا أَحسَنَ الشِّعْرَى خَلْفَ الجَوْزآءِ،

Récompense un bienfait par un bienfait. Que Sirius est brillant à la suite d'Orion !

L'auteur compare la rétribution d'une belle action à l'éclat de l'étoile *Sirius* succédant à Orion. En effet, Sirius, *Schi'ra*, se lève, à la fin des nuits d'été, après le coucher d'Orion. Parmi les trente et une étoiles qui forment la constellation du *Grand chien*, Sirius est une des plus brillantes; selon les astronomes arabes, elle sec ompose de deux étoiles, العبور qui est le Grand chien et الغميضاء, le *Petit chien*. Les Arabes antéislamites les considéraient comme sœurs des Pléiades et leur rendaient un culte (commentaire de M, fol. 114). Le commentateur turc est absolument dans l'erreur en traduisant جوزاء par *Balance*. Ce signe appartient au mois de Septembre et se montre par conséquent longtemps après la disparition de Sirius. Une pensée analogue à celle de notre texte se trouve dans le verset bien connu : هل جزآء الاحسان الّا الاحسان. (*Koran*, LV, 60.)

113.

شِينانِ شَيْنانِ فى الإِسلام، الرِّشوَةُ لِلحُكَّامِ والشَّفاعَةُ فى الأَحكام،

Deux mots écrits par un *schîn* sont une honte dans l'islam : la vénalité chez les juges, la partialité dans les jugements.

En effet رشوة «vénalité» et شفاعة «indulgence pour les siens,» renferment la lettre *schîn*. M, fol. 108, affaiblit beaucoup le sens en lisant شيان شينان «les deux choses qui sont deux hontes.» Rapprocher cette sentence du verset مَن يشفع. (*Koran*, IV, 87.)

114.

صاحِبُ القِمارِ يَغتَنِمُ ضَوْءَ القَمَر، ومُحِبُّ السَّمَرِ لا يُبالِى بالسَّهَر،

Le joueur met à profit la clarté de la lune; l'amateur des récits de la veillée ne s'inquiète pas de l'insomnie.

On sait que les jeux de hasard sont interdits par la législation musulmane; voilà pourquoi il est dit ici que les joueurs profitent du clair de lune.

115.

صِحَّةُ النُّسخَةِ حَدِيقَةُ الحَدَق، وثِقَةُ الرّاوِيَةِ أَرْوَى مِن الغَدَق،

Une belle copie (du Koran) est le jardin des yeux; une tradition authentique désaltère mieux qu'une source limpide.

اروى, forme comparative de راوٍ «qui abreuve,»

rapprochée à dessein de راوية, qu'il faut entendre ici dans le sens de رواية « transmission de la tradition par les autorités acceptables. »

116.

صُعُودُ الآكامِ وهُبوطُ الغِيطان، خَيْرٌ مِنَ القُعُودِ بَينَ الحِيطان،

Gravir les collines, descendre au fond des vallées, vaut mieux que de vivre enfermé entre des murailles.

غيطان, pluriel de غايط « terrain encaissé, vallée » (d'où le nom de غوطة pour la campagne qui environne Damas), par opposition à آكام, pluriel double de أُكُم « colline. » La vie active est mise ici au-dessus de la vie oisive et molle, conformément au dicton الحركة بركة.

117.

صَفَدٌ فيه لَيّان، صَفَدٌ فيه لَيّان،

Un don différé est comme une corde pleine de nœuds.

ليّان, nom d'action de لوى signifiant : 1° « différer l'acquittement d'une dette ou d'une promesse; » 2° « replier, faire des nœuds. » Les commentaires rappellent le verset لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والاذى « ne détruisez pas le mérite de vos aumônes par les reproches et les mauvais traitements. » (*Kor.*, II, 266.)

118.

الصُّنّاعُ جَماهِر، وقَلَّ مَن هُوَ ماهِر،

Il y a beaucoup d'artisans, mais peu d'habiles artisans.

119.

صِنْوانِ مَن مَنَحَ سائِلَهُ ومَنَّ ، ومَنَعَ نائِلَهُ وضَنَّ

Il n'y a pas de différence entre le donateur qui reproche ses bienfaits et l'avare qui refuse de donner.

Le terme صنوان est expliqué *Colliers d'or*, maxime XXI.

120.

الضّاحِكُ مِن المُؤمِنِ مَضْحُوكٌ مِنهُ غَدًا ، فَلْيُرْسِلْ عِنانَهُ فى الضَّحِكِ مُقْتَصِدًا

Celui qui se moque du vrai croyant sera lui-même l'objet des moqueries demain (au jugement dernier); qu'on observe donc un juste milieu dans le rire.

Le commentaire de C prétend que مُقتصد est l'équivalent de مُقتصِر, *raccourci*, et il traduit d'après cela «qu'il tienne la bride courte, qu'il se modère, etc.;» mais je ne connais pas d'exemple de cette signification du verbe قصد à la 8ᵉ forme. La maxime ci-dessus paraît inspirée par le verset : «Aujourd'hui les croyants riront des infidèles, etc.» (LXXXIII, 34.)

121.

ضَعِ الفَرْضَ مَكانَ القَرْضِ ، فَهوَ أَرْوَحُ لِلْقَلبِ وأَسْلَمُ لِلْعِرْضِ ،

S omet la phrase. Le commentaire de C est très-incohérent. Je crois que le sens littéral est celui-ci : «Considère les obligations (de la loi religieuse)

comme une dette : c'est ce qu'il y a de plus doux pour le cœur et de plus sûr pour l'âme. » (Voir, sur عرض, *Colliers d'or*, maxime XLVI.)

122.

طَأْ أَعْقَابَ العالِمِين، تَطأْ رِقابَ العالَمِين،

Suis les traces des savants et tu fouleras le monde sous tes pieds.

طأْ, impératif, 2e personne du singulier de وطئ « fouler aux pieds, » avec اعقاب, pluriel de عَقب « talon, » a le sens de « suivre les traces. » (Voir dans *Colliers d'or*, maxime LXIX, les différentes explications de l'expression proverbiale مُوَطَّأ العَقب.)

123.

طَعْمُ الآلاءِ أَحْلَى مِن المَنّ، وأَمَرُّ مِن الآلاءِ عند المَنّ،

Les bienfaits ont une saveur plus douce que la manne céleste; mais si le reproche les suit, ils sont plus amers que le fruit de l'*alâ*.

الآلاء 1° pluriel de إِلًى « bienfait, » comme dans *Colliers d'or*, maxime LVII; 2° nom d'un arbre au feuillage vert foncé dont le fruit est amer; d'après la légende populaire, ses branches servent d'abri aux démons. — مَنّ 1° la manne céleste dont il est parlé, *Koran*, II, 54; 2° nom d'action de مَنّ, comme مِنّة « reprocher les bienfaits. »

124.

طَلَبُ الثَّنَآءِ بِالْمَجَّانِ ، مِن عَادَةِ الْمُجَّانِ ،

Briguer des louanges et ne pas les récompenser est le propre des gens sans vergogne.

S, p. 94, من عادات. Le mot مجّان, suivant la différence d'accentuation, signifie « gratuitement, sans rétribution » ou peut-être aussi « sans mérite ; » en second lieu, pris comme pluriel de ماجن, « homme impudent, effronté. » Le *Koran*, III, 185, dit : « Ne pensez pas que ceux qui se réjouissent de leurs œuvres ou qui veulent être loués de ce qu'ils n'ont pas fait, soient à l'abri des châtiments. »

125.

طَهَّرْتَ فَاكَ بِمَسَاوِيكَ ، لَوْلَا أَنْ تُجَسِّنَهُ بِمَسَاوِيكَ ،

Tu te nettoies la bouche avec le cure-dent ; tu devrais bien aussi la purifier de ses mensonges.

L'auteur joue sur le mot مساويك, pluriel de مسواك « cure-dent » et pluriel de مساءة, avec l'adjonction du pronom possessif de la 2[e] personne. On sait que l'emploi du cure-dent est exigé pour la purification qui précède les prières légales.

126.

طُوبَى لِمَنْ خَاتِمَةُ عُمْرِهِ كَفَاتِحَتِهِ ، وَلَيْسَت أَعْمَالُهُ بِفَاضِحَتِهِ ،

Heureux l'homme dont la vie finit comme elle a com-

mencé (c'est-à-dire dans le même état d'innocence) et qui n'a point à rougir de sa conduite.

127.

العَرَبُ نَبْعٌ صُلّبُ المَعاجِمِ، والغَرَبُ مَثَلٌ لِلأَعاجِمِ،

Sur l'arbre *naba'*, voir *Colliers d'or*, maxime XXIII. D'après le *Kamous turc*, l'expression صلب المعجم s'applique à un homme d'un caractère énergique qui a été mis à l'épreuve عُجِمَ par les vicissitudes de la fortune. Le غرب est sans doute le saule d'Égypte, *salix egyptiaca;* cependant le *Kamous turc* l'explique par *aktchè qavaq*, c'est-à-dire « peuplier blanc. » Le commentaire de Leyde le donne comme synonyme du persan اسفيدار, que Schultens, p. 24, a lu fautivement اشتيدار. Malgré le silence des commentaires, il est probable que la pensée de l'auteur est celle-ci : « Le saule dont les branches molles et flexibles ne peuvent, comme le *naba'*, servir à la fabrication des flèches, ressemble par la nature inférieure de son bois aux étrangers, quand on les compare aux Arabes. »

128.

العُرْبانُ غُرْبانٌ، والسُّودانُ سِيدانٌ،

Les Arabes sont des corbeaux et les nègres des loups.

عربان, pluriel de عرب, employé dans le même sens que اعراب « les Arabes bédouins, » par opposition aux Arabes sédentaires. Ils sont comparés aux

corbeaux à cause de la noirceur de leur teint, de même que les races d'Abyssinie et de Soudan sont assimilées aux loups par suite de leurs habitudes de vol et de rapine. Telle est du moins l'opinion du commentaire turc et celle du commentaire de S.

129.

عَضُّ العَدُوِّ أَعْراضَك ، أَشَدُّ مِن عَضِّ الأَفْعَى لَك ،

Un ennemi, en déchirant ta réputation, te fait une morsure plus cruelle que celle de la vipère.

C lit le premier mot غضّ « fermer les yeux, faire semblant de ne pas voir, » ce qui le jette dans une interprétation subtile et très-éloignée du texte. On peut rapprocher de cette sentence le *beït* que voici :

كلّ المصايب قد تمرّ على الفتى
فتهون غير شماتة الاعداء

Toutes les épreuves qui assaillent l'homme lui sont moins douloureuses que la joie que son malheur inspire à ses ennemis.

130.

عَضُّوكَ بِالمَلامَةِ وَوَعَظُوك ، لَو عَن رُقادِ الغَفْلَةِ أَيقَظُوك ،

Toi qu'on harcèle de reproches et de conseils, puisses-tu secouer le sommeil de ta négligence !

لو est employé ici للتمنى, comme conjonction optative, dans le sens de يا ليتهم. Schulteus, p. 29, traduit à tort par *num* au lieu de *utinam*.

131.

العِلْمُ جَبَلٌ صَعْبُ المَصْعَدِ ولَكِنَّهُ سَهلُ المُنْحَدَر، والجَهلُ مَنْهَلٌ سَفِلُ المَوْرِدِ إلّا انّه صَعبُ المَصْدَر،

La science est une montagne dont la montée est rude et la descente douce et aisée. L'ignorance est une citerne où l'on arrive facilement, mais d'où l'on sort avec peine.

On dit d'une citerne qu'elle est سفل المورد « d'un abord déprimé, » c'est-à-dire sur un sol sans aspérités, uni et égal. Toute la phrase est altérée dans l'édition de Leyde, p. 38.

132.

العِلمُ دَرْسٌ وتَلْقِين، لا طِرْسٌ وتَرْقِين،

La science consiste en leçons et en enseignements, non pas en feuillets ni en caractères élégants.

133.

عَلَيكَ بالعَمَلِ دُونَ التَمَنِّى، وإيّاكَ والعَجَلَ دُونَ التَأَنِّى،

Attache-toi à faire le bien sans en attendre la récompense; préfère à la précipitation une sage lenteur.

عمل, dans ce passage et les sentences analogues, doit s'entendre de la pratique religieuse et des bonnes œuvres.

134.

عليك بِمَن يُنْذِرُكَ الإبسالَ والإبلاس، وَإيّاكَ ومَن يَقولُ لَك لا بَأْسَ ولا تَأْس،

Recherche celui qui te prémunit contre le découragement et le désespoir; mais évite celui qui te dit : « Il n'y a point de mal, ne crains rien. »

ابلاس « se laisser aller au désespoir, » ici « désespérer de son salut. » D'après la croyance musulmane, l'ange Azazil a reçu le nom d'*Iblis*, parce qu'il désespéra de la clémence divine. C'est une étymologie de théologiens musulmans; l'opinion qui considère *Iblis* comme dérivé de *diabolus* est plus vraisemblable. Si je ne me trompe, l'auteur oppose dans cette sentence le découragement à l'excès de confiance dans l'exercice de la religion et met le fidèle en garde contre ces deux exagérations.

135.

عَمَلٌ فيهِ رِيآء، ما عَلَيْهِ ضِيآء،

Une bonne œuvre inspirée par le désir de paraître est sans éclat.

C'est-à-dire « sans valeur aux yeux de Dieu. » Le mot ريا est expliqué *Colliers d'or*, maximes VI et XXVIII.

136.

العَمَلُ مع فَسادِ الاعْتِقاد، مُشَبَّهٌ بِالسَّرابِ والرَّماد،

Les œuvres jointes à une croyance perverse ne sont qu'un mirage et un amas de cendres.

En se servant de cette comparaison, Zamakhschari fait sans nul doute allusion au verset du *Koran*, XIV, 21, مثل الذين كفروا, etc. : « Les œuvres

des incrédules sont semblables aux cendres dont s'empare le vent dans un jour d'orage. »

137.

عِندَ يَمِينِ مَن يَمِين ، يَزْدادُ المَكْذُوبُ اليَقِين ،

Le deuxième يمين est l'aoriste, 3ᵉ personne du singulier, de مان « mentir. » Le rapprochement cherché entre مكذوب et يقين forme ce que les traités de rhétorique nomment طباق, *antithèse;* cf. G. de Tassy, p. 78. Cette sentence est une de celles que Schultens n'a pas citées; le commentateur turc lui donne une explication inexacte. Je crois que le sens littéral est : « Quand le menteur prononce un serment, le mensonge augmente en certitude, » c'est-à-dire devient plus évident.

138.

عَوِّلْ فى التِباقِ عَلى دِينِك ، تَسْبِقْ فى جَمِيعِ مَيادِينِك ،

ميادين, pluriel de ميدان « champ de course » et, par métaphore, « les différents buts que l'homme poursuit. » Ses progrès dans la religion lui assurent la prééminence dans toutes ses entreprises.

139.

عَيْشُ المُجاهِدِ جَهِيد ، ورِزْقُ الزّاهِدِ زَهِيد ،

Pénible est la vie du guerrier musulman, minime est la subsistance du dévot austère.

زهيد, synonyme de قليل. On dit d'une rivière qui a peu d'eau وادٍ زهيد.

140.

عَينِى تَقَرُّ بِكُم، عِندَ تَقَرُّبِكُم،

Phrase qu'on peut traduire par : « Votre voisinage est pour moi un bonheur. » Son seul mérite est de présenter, entre les deux mots *tekarrou-bikoum* écrits ensemble ou séparés, le genre d'allitération nommée محرّف « jeu d'écriture. » Cf. M. G. de Tassy, page 124. Le trope قرّة العين « fraîcheur de l'œil » pour « tranquillité, satisfaction, » est d'un usage fréquent.

141.

الغَبْنُ فى المُشْتَرَى، أَهْوَنُ مِن الغَبنِ فِيما تَرَى،

C explique فيما ترى par دين مبين « la religion évidente, » l'islamisme. C'est aller bien loin; je crois plutôt qu'il faut entendre par là les jugements ou opinions. L'auteur donnerait à comprendre que les pertes d'argent sont moins graves que celles que subit la raison lorsqu'elle s'égare. C'est une maxime bien placée dans la bouche d'un Moutazélite.

142.

فالِقُ الحَبِ والنَّوَى، خالِقُ الحُبِّ والنَّوَى،

Celui (Dieu) qui fend la baie et le noyau, est aussi le créateur de l'amour et de l'antipathie.

نوى 1° « noyau des fruits; » 2° « éloignement » et dans une acception spéciale « éloignement des cœurs, antipathie; » Schultens, p. 61, traduit inexactement par *desiderium*. L'axiome qu'on lit ici n'est pas sans analogie avec une sentence attribuée au Prophète : الارواح جنود مجنّدة, etc. « Les âmes sont comme des troupes armées : celles qui se connaissent font alliance; celles qui ne se connaissent pas, se combattent. » (*Prairies d'or*, t. IV, p. 168, chapitre intitulé : *Sentences nouvelles introduites par le Prophète*.)

143.

الفَرَسُ لا بُدَّ له مِن السَّوط، وإِن كانَ بَعيدَ الشَّوط،

Le cheval a besoin du fouet, si rapide que soit son allure.

شوط est l'allure du cheval et aussi la course qu'il fournit, de là « distance parcourue, » et par métaphore « tournée rituelle autour de la Kaabah, » comme dans cette phrase طاف بالبيت سبعة اشواط; *Commentaire M*, fol. 87.

144.

فرقُكَ بَيْنَ الرُّطَبِ والنَّجَم، هُوَ الفَرْقُ بين العَرَبِ والعَجَم،

La différence que tu remarques entre la datte et son noyau, tu la retrouves entre les Arabes et les Persans.

Comme jeu d'esprit et de mots ce dicton est réussi; mais en ce qui concerne les aptitudes intellectuelles et morales ainsi que la littérature des deux peuples, il est au moins très-contestable.

Néanmoins S. de Sacy l'a trouvé assez ingénieux pour le placer comme épigraphe en tête de sa *Chrestomathie arabe*.

145.

الفَلاحَةُ بِالفَلاحِ مَصْحُوبَة ، والبَرَكَةُ على أَهْلِها مصْبُوبَة ،

L'agriculture a pour compagne le bonheur; les bénédictions du ciel pleuvent sur le laboureur.

Il n'y a pas loin de cette remarque, assez surprenante chez un Arabe, à la pensée plus mélancolique du poëte latin : « Felices nimium sua si bona nôrint. »

146.

في الأرضِ ناسٌ ونُوَيْس ، مِنهُم طاوُوس وطُوَيْس ،

Il y a ici-bas des hommes (de mérite) et de petits hommes, par exemple Taous et Towaïs.

نُوَيس est un diminutif formé du nom collectif ناس, comme si ce dernier appartenait à un radical concave; il est employé ici dans une acception méprisante : « des gens de rien. » L'opposition entre Taous et Towaïs n'a pas lieu de surprendre chez le grave auteur du *Kasschaf*, qui devait partager les préjugés de la caste des *ouléma* à l'égard des artistes. Abou Abd er-Rahman Taous Djanadi, traditionniste persan, naturalisé Arabe, s'est acquis une grande réputation de savoir et de piété; il mourut à la Mecque en 106 de l'hégire et fut classé parmi les *Tabi's* ou successeurs des compagnons du Prophète.

Cf. Ibn Kotaïbah, p. 231; Abou'l-Mahassin, *Nudjoum*, p. 289. Towaïs est un des plus anciens et des plus fameux chanteurs et compositeurs de l'école musicale arabe. Il emprunta aux Persans plusieurs modes et rhythmes. La licence de son langage et de ses mœurs attira sur lui la colère du khalife Abd el-Mélik, qui lui fit subir l'affreuse mutilation à l'aide de laquelle l'Italie, quelques siècles plus tard, recrutait ses chanteurs. Le proverbe « plus débauché et plus funeste que Towaïs » est cité par Meïdani, t. I, p. 226. La vie de ce virtuose de génie fournirait une intéressante monographie à l'histoire de l'art et de la civilisation des Arabes; on en trouvera les données principales dans le *Kitab el-Aghani*, éd. de Boulac, t. II, p. 170. (Voir aussi Kosegarten, *Liber Cantilenarum*, introduction, p. 11; C. de Perceval, dans le *Journal asiatique*, janvier 1874; M. de Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, p. 28.)

147.

فى قَرْضِ الأَعراض، قَرْضُ الأَعراض،

Remarquer le double sens de قرض « emprunter et déchirer, » et de اعراض, à la fois pluriel de عِرْض « honneur » et de عَرض « biens mobiliers, richesses; » dans cette deuxième acception le pluriel عُروض est plus usité. C, prenant le deuxième اعراض dans le sens de « nature, âme, » traduit : « c'est porter atteinte à l'amitié des âmes. » Le sens véri-

table est, selon moi : « Emprunter des biens, c'est faire un accroc à l'honneur. »

148.

فى قَرْعِ بابِ اللَّئِيمِ، قَلْعُ نابِ الكَرِيمِ،

Frapper à la porte de l'avare est pour l'homme de cœur une opération aussi douloureuse que l'extraction d'une dent.

Les commentaires citent le vers suivant où la même pensée est exprimée avec plus d'énergie :

اذا احتاج الكريمُ الى لئيم
فقد طابَ الرَّحيلُ الى الجَحِيم

149.

قد أَمِنَ الحِرْمانَ، مَن سألَ الرَّحْمٰن،

Qui implore le Dieu de miséricorde n'a pas à craindre un refus.

150.

قد جَمَعَ الأَصْلَ والفَرعَ، مَن تَبِعَ العَقْلَ وَالشَّرعَ،

Pour posséder les principes et les corollaires (de la science religieuse), il faut suivre à la fois les lumières de la raison et celles de la loi.

La raison est considérée dans cet axiome comme le fondement de la science religieuse; sans elle, la connaissance et la pratique des devoirs envers Dieu et l'homme demeurent imparfaites. Or cet accord

entre la raison et la révélation est tout à fait conforme aux doctrines de l'école rationaliste, nommée *moutazélite*, et l'axiome cité ici peut être opposé aux arguments que les Sunnites font valoir pour démontrer la conversion de notre auteur.

151.

قد يَحْصُلُ بَينَ الخَبيثَيْنِ آبنٌ لم يُوبَن، والدَّمُ والفَرْثُ مِن بينهما اللَّبَن،

M, au lieu de يحصل, lit يحدث. C, au lieu de لم يوبن, porte كالحسن « comparable à Haçan, » sans doute Haçan Basri dont il est parlé sous le n° 153. Pour comprendre l'étrange comparaison du texte, il faut se rappeler que, d'après le code religieux des Musulmans, le sang est mis au nombre des choses impures; c'est en vertu de ce préjugé que la médecine opératoire et la chirurgie ont été dédaignées en Orient pendant tant de siècles, et laissées aux mains des tributaires et des étrangers, du moins jusqu'à l'introduction du *nizami-djédid*. Le sens me paraît être celui-ci : « de parents malhonnêtes naît souvent un fils irréprochable, de même que le lait se forme entre le sang et les excréments. »

152.

قد يَحْصَبُ الجاهِلُ أُولِى النُّهَى، والفَراقِدُ مَعها السُّهَى،

Les hommes de mérite ont quelquefois un ignorant pour compagnon; c'est ainsi que les étoiles *Farkad* sont accompagnées de *Soha*.

Au lieu du pluriel فراقد, on se sert ordinairement du duel فرقدان pour désigner deux étoiles situées dans le voisinage du pôle nord; elles sont en effet voisines d'une petite étoile assez obscure, que les Arabes nomment *Soha*. Ils rattachent à l'apparition de cette dernière certaines croyances superstitieuses; ils disent, par exemple, que le voyageur qui l'aperçoit doit réciter divers passages du Koran pour être à l'abri de l'attaque des voleurs, de la piqûre des scorpions, etc. On voit que l'ignorant est comparé dans ce passage à l'étoile *Soha*, et l'homme de mérite à la constellation *Farkad;* c'est à l'aide de celle-ci que les voyageurs se dirigent dans le désert.

153.

قد يَلِدُ مِثلَ الحَسَنِ مِثلُ الحَجّاج، واللُّؤلُؤ يُخرَجُ مِن المآءِ الأُجاج،

M, fol. 124, porte الملح, au lieu de الماء. « Un (criminel) tel que Haddjadj peut donner naissance à un (saint) tel que Haçan : c'est ainsi que la perle est tirée de l'onde amère. » La répétition du mot مثل prouve que l'auteur ne donne pas pour père à Haçan le cruel Haddjadj ben Youçouf, ce serait une énormité historique dont Zamakhschari n'aurait pu se rendre coupable. Il prend seulement pour les deux termes de son antithèse ces deux personnages dont la vie présente un contraste frappant. Le premier est bien connu par le récit des chroniqueurs.

Vainqueur d'Ibn Zobeïr, gouverneur du Hédjaz et de l'Irak, sous le règne d'Abd el-Mélik, Haddjadj, fils de Youçouf, ternit de grands talents militaires et un véritable génie politique par ses cruautés et sa tyrannie; il mourut l'an 95 de l'hégire. Le doux et pieux Haçan Basri (Abou Sa'ïd ben Abi Haçan Yassar) naquit sous le khalifat d'Omar. Il connut plusieurs compagnons du Prophète, recueillit les traditions et édifia son siècle par ses vertus; il mourut en 110. Cette sentence est confondue avec celle qui précède dans quelques copies, ce qui laisserait supposer un remaniement du fait de l'auteur.

154.

قُرِّبَ ٱبنُ قُرَيْبٍ بِإِصمَعَيْهِ لا بِأَصْمَعِهِ، وإِلّا لم يُشِرْ إِلَيهِ
الرَّشِيدُ بِأَصْبَعِهِ،

Ibn Koraïb devait sa fortune à son mérite personnel et non à son (aïeul) Asma'; sinon, Raschîd ne l'aurait pas montré du doigt.

C'est-à-dire « d'une manière flatteuse. » Il s'agit du célèbre Asma'yi (Abd el-Mélik ben Koraïb) qui consacra sa vie à recueillir l'ancienne poésie nationale et enrichit l'histoire littéraire de documents d'un si haut prix. L'auteur joue sur اصمعان, littéralement « les deux choses pénétrantes, l'esprit et le cœur, » et sur le nom propre اصمع *Asma'*, fils de Modakhir, fils de Riah, grand-père de l'érudit en question. Cf. les *Généalogies* d'Ibn Doreïd, p. 166.

Voici l'épisode auquel il est fait allusion. Asma'yi, un jour qu'il se trouvait en présence du khalife Haroun ar-Raschid avec le grammairien Kissayi, demanda à ce dernier comment il entendait le mot محرما dans l'hémistiche suivant :

قتلوا ابنَ عفّان الخليفةَ مُحرما

Ils ont tué le khalife Othman, fils d'Affan, en violant son harem

Kissayi répondit : « Il faut entendre par là, qu'au moment d'être égorgé Othman était *mahrem*, c'est-à-dire revêtu du manteau pénitentiel, en retraite de pèlerinage. — S'il en est ainsi, répliqua Asma'yi, comment expliquerez-vous ce vers d'Ibn Zeïd, relatif au Cosroës :

قتلوا كسرى بليل مُحرما

« En concluez-vous que le roi des Perses, lui aussi, observait les rites musulmans et revêtait le manteau pénitentiel? » — Le grammairien resta court. Le khalife, remarquant sa confusion, lui dit, en désignant Asma'yi du doigt : « Ali, quand il s'agit de poésie, prends garde à cet homme : يا عليّ اذا ذكر الشعر اتاك وهذا. » (Extrait du commentaire de Mardini.) — On sait que l'expression « montrer du doigt » se prend en bonne part chez les Arabes. مُشارٌ اليه se dit d'un personnage qui attire l'attention par son mérite : les Turcs ont affaibli ce mot en le faisant synonyme de *susdit*, avec une nuance de politesse.

155.

قُرِنَتِ المَسَرَّةُ والمَسَاءةُ، بالإِحْسانِ والإِسَاءة،

La joie est associée aux bonnes actions, la tristesse aux mauvaises.

On trouve, dans cette phrase, l'emploi de la construction nommée لفّ ونشر. Le radical ساء forme, à la première conjugaison, le nom d'action مساءة pris ici comme antithèse de مسرّة, avec le sens de « tristesse, » et, à la quatrième conjugaison, اساءة « nuire, faire le mal. »

156.

قِيلَ لِبَنِى زِيادٍ الكَمَلَة، والكمَلُ مِنهُمُ الحَمَلَةُ العَمَلَة،

On nomme les Benou Zyad *excellents*, mais plus excellents sont ceux qui joignent à la science du Koran la pratique des bonnes œuvres.

C lit ابناء زياد. La famille de Zyad avait, pendant les âges d'ignorance (*djahelyeh*), fourni plusieurs guerriers célèbres, tels que Reby', Omarah, Anas et Kaïs: c'est ce qu'affirme Ibn Doreïd, *Généalogies*, p. 169 : كانوا من رجال العرب وفرسانهم. J'ignore d'après quelle autorité C prétend qu'on donne le nom de « fils de Zyad » à sept poëtes renommés.

157.

كانوا يأْخُذونَ رِجالَ الفَضْلِ بِرَنانِهم دَنانِير، حتّى فَضَّلوا عليهم الكلابَ والسَّنانير،

Autrefois on achetait les hommes de talent au poids de l'or ; aujourd'hui on leur préfère les chiens et les chats.

زنة, nom d'action de وزن « peser ; » nous disons, en français, dans le même sens : Un tel vaut son pesant d'or. حتّى se traduirait ici littéralement par « peu à peu, progressivement. »

158

الكِتابَ الكِتابَ، إن أردتَ العِتاب، فإنّ العِتابَ مُسافَهَة، متى كانَ مُشافَهَة،

Le premier mot *Kitab* est mis à l'accusatif comme complément d'un verbe sous-entendu ou parce qu'il est sous l'influence de l'incitation للاغرآء ; le second est au même cas en sa qualité de nom d'action corroborant le sens du verbe, comme dans ضربت ضربًا. La pensée, dans son ensemble, est : « il faut formuler les reproches par écrit ; les exprimer de vive voix est une faute. »

159

الكَريمُ يُنْشِئ بارِقَةَ هَطْلِه، ولا يُرْسِلُ صاعِقَةَ مَطْلِه،

Le sage répand ses bienfaits comme un nuage tonnant répand la pluie, mais il ne fait jamais luire l'éclair d'une vaine promesse.

أنشأ, à la quatrième forme « élever, planer dans les airs, » se dit des nuages. L'auteur, dans la seconde partie de la phrase, compare une promesse ajournée à des nuages chargés d'électricité qui s'é-

loignent sans répandre leur pluie bienfaisante. L'image qu'on trouve ici est fréquente chez les poëtes, mais ne peut guère se traduire littéralement dans notre langue.

160.

كَفَاكَ عِبْرَةً أَن صُدِّرَ فُلانٌ ثُمّ صُودِرَ وآستُوسِرَ بعد ما آستُوزِرَ

Quelle leçon instructive pour toi de voir un homme tomber en disgrâce après avoir été aux honneurs, jeté en prison après avoir été vizir!

161.

كُلُّ حَيٍّ يُحْتَضَرُ فَطُوبَى لِمَن يُخْتَضَرُ

J'ai suivi la leçon des copies de Leyde et du commentaire de M, fol. 36, qui lisent toutes يختضر; ce verbe signifiant, au passif, « être cueilli avant la maturité, » en parlant d'un fruit, le sens est celui-ci : « Tout ce qui vit doit mourir ; heureux qui meurt à la fleur de l'âge. » Cette pensée, dont la mélancolie a quelque chose de contraire au positivisme sémitique, se retrouve aussi dans les dictons de la race turque : هپسندن بختلوسی بشیکده اولن « Le plus heureux de tous est l'enfant qui meurt au berceau. » L'édition imprimée à Constantinople donne une leçon différente : يحتضر au premier comme au second membre de phrase ; d'après cela, il faudrait traduire : « Heureux celui qui se trouvera prêt, » c'est-à-dire en état de grâce. Cette rédaction paraît plus con-

forme à la tournure d'esprit de l'auteur et au ton général de l'ouvrage, mais elle a contre elle la majorité des copies.

162

كُلُّ طَرِيقَةٍ لم يَقُومْها حُجَّةٌ، فَتِلْكَ طَرِيقَةٌ مُعْوَجَّة،

Toute doctrine dénuée de preuves est comme une route tortueuse.

C., pour mieux faire comprendre la pensée de l'auteur, ajoute : « Telle est, par exemple, la croyance des chrétiens touchant la divinité de Jésus : comme cette opinion ne repose sur aucune preuve positive, leur religion entière est entachée de fausseté. »

163.

كُلُّ قَرِيبٍ لَكَ عليك رَقِيبٌ، يَوَدُّ أن تُقْبَرَ عن قَرِيبٍ،
وَلَدُك يَقُولُ مالُكَ إِرْثِي، وَأَخُوكَ يَقُولُ ما لَكَ أَرْثِي،

Tout parent est pour toi un ennemi qui souhaite de te voir bientôt sous terre ; ton fils dit : « Ton héritage m'appartient, » et ton frère : « Pourquoi pleurerais-je ta mort ? »

رقيب « espion, rival, » et, par extension, « ennemi. » Parmi les nombreuses allitérations de cette sentence, la seule qui puisse embarrasser est ارثى, nom d'action de وَرِثَ avec le suffixe de première personne « mon héritage, » et le même mot première personne du singulier de l'aoriste, radical رثى, « pleurer la mort de quelqu'un. » S., p. 94, donne le même texte sous forme de deux sentences séparées.

164.

كُلُّ وَزِيرٍ مُوسٰى، الاّ وَزِيرَ مُوسٰى،

موسى 1° « rasoir, » pris ici comme synonyme d'instrument de destruction, 2° nom propre, *Moïse.* Le vizir de Moïse, c'est-à-dire son frère Aaron. Cf. *Koran*, XXVIII, 35; *Prairies d'or*, I, 95; Ibn el-Athîr, I, 118 et suiv. Ce pitoyable jeu de mots ne choque pas le goût des Arabes; nous préférerions cependant ne pas le rencontrer chez l'auteur du *Kasschaf.*

165.

كَم أَحْدَثَ بِكَ الزَّمانُ أَمرًا إِمرًا، كما لم يَزَلْ يَضْرِبُ زَيدٌ عَمْرًوا،

Que d'événements douloureux t'inflige la fortune; on dirait Zeïd acharné contre Amr!

إِمْرٌ « grave, malheureux, » en parlant des événements. On sait que les grammairiens se servent volontiers des noms de Zeïd et d'Amr pour leurs paradigmes. Voir, à ce sujet, une note des *Colliers d'or*, maxime XXXIX.

166.

كَم بَيْنَ العارِفِ والبارِعِ فى المَعْرِفَة، وما لَيْلَةُ مُزْدَلِفَةَ كَيَوْمِ عَرَفَة،

La journée que les pèlerins passent à Arafah est considérée comme la plus importante des cérémonies du pèlerinage, conformément à cette parole du

Prophète عرفه الحجّ. Ils ne quittent cette station qu'après le coucher du soleil et se rendent à Mouzdelifah pour y passer en prière la nuit qui précède leur entrée à la Mecque. Sur les pratiques obligatoires pendant le séjour sur la colline *Arafah*, voir M. Querry, *Droit musulman*, t. I, p. 257; D'Ohsson, *Tableau de l'empire othoman*, t. III, p. 87. Autant la première de ces cérémonies l'emporte sur la seconde, autant le véritable savant l'emporte sur celui qui n'a acquis qu'une connaissance médiocre des sciences religieuses.

167

كَم رَأَيتُ مِن أَعْرَجٍ، في دَرَجِ المَعالي أَعْرَجِ، وكَم مِن صَحِيحِ قَدَمٍ، لَيسَ لَهُ في الخَيرِ قَدَمٌ،

J'ai vu plus d'un boiteux prompt à gravir les degrés de la gloire, tandis que tant d'autres, exempts de cette infirmité, ne faisaient aucun progrès dans le bien.

أعرج, que M lit à la quatrième forme avec le sens de « gravir les degrés, s'élever, » est simplement la forme comparative de عارج. — قدم, pris tour à tour au propre et au figuré : « pied et préséance. » Parmi les boiteux de génie, C cite d'abord Tamerlan et, avec plus d'à propos, Zamakhschari lui-même, qui eut la jambe gelée dans un de ses voyages à travers les steppes du Khârezm. Voir la préface des *Colliers d'or*.

168.

كَم قَذَفَ المَوْتُ فى هُوَّةٍ، مِن جُمجُمَةٍ مَزْهُوَّةٍ،

Que de fronts superbes la mort a inclinés vers la tombe!

هوّة « ravin, fosse, » métaphore pour قبر « tombeau. » جمجمة مزهوة littéralement « crânes orgueilleux, » du radical زها. — *Alas poor Yorick!*

169.

كَم لِأَيْدِ الرِّكاب، مِن أَيادٍ فى الرِّقاب،

Que d'obligations les hommes n'ont-ils pas envers les chameaux aux pieds agiles!

ايد et اياد, pluriels de يد « mains et pieds de devant chez les quadrupèdes; » au figuré « secours, assistance. » C'est, je crois, une allusion au Koran, XVI, 5 et 7 : « Il a créé, sur la terre, les bêtes de somme, et vous en tirez vos vêtements et de nombreux avantages..... Elles portent vos fardeaux dans des pays où vous ne les vendriez qu'avec peine, etc. »

170.

كَم مِن مُؤْدٍ، فى صَدْمَةِ الحَرْبِ مُودٍ، وكَم مِن أَكْشَف، لِغَمّاءِ الرَّوعِ أَكْشَف،

Que de fois le guerrier armé de pied en cap succombe dans la mêlée, tandis que le soldat désarmé évite le péril suprême!

Ainsi, c'est la destinée qui décide du sort des

guerriers, les meilleures armures ne peuvent les protéger contre la mort autant que la constance et la résignation. C'est ce que prescrit le *hadis* الصبر عند الصدمة الاولى. Schultens, p. 84, omet la seconde partie de la période.

171

كَم مِن مُسْلِمٍ مُسْلَمٍ، وكَم مِن كافِرٍ مُسَلَّمٍ،

Que de musulmans seront réprouvés, que d'infidèles seront sauvés!

Remarquer les différentes acceptions de مسلم suivant la différence de la forme grammaticale : 1° « musulman, » 2° « abandonné de Dieu et livré à Satan, » 3° « qui obtient le salut سلامة. » On voit d'après cela si la version latine a raison de dire : « Quot moslemi produntur et quot increduli obediuntur! »

172

كُن صاحِبَ قُرآنٍ، ولا تَكُن صاحِبَ قِرانٍ،

Les commentaires arabes expliquent les deux derniers mots par اى صاحب نجم, le sens est donc : « Occupe-toi du Koran et non d'astrologie. » Cependant le commentateur turc, préoccupé de l'acception plus usitée, *sahib kiran* « maître de la conjonction de deux planètes favorables, » épithète qui se donne aux souverains, croit devoir traduire : « Préfère la lecture du Koran aux dignités et aux honneurs. » La première interprétation me paraît

meilleure : elle s'accorde avec la répugnance que l'auteur manifeste pour l'astrologie, dans les *Colliers d'or*, maxime XXIII.

173.

كُونوا بَرامِكَةً ، فما دَوْلَتُكم بِرامِكَةٍ ،

Soyez (généreux) comme les Barmécides, car votre prospérité ne sera pas durable.

174.

كُونوا حُنَفَآءَ ٱللّٰهِ ، حُلَفَآءَ فى ٱللّٰهِ ،

Soyez les vrais adorateurs de Dieu, soyez des alliés en Dieu.

حنفآء, pluriel de حنيف « celui qui pratique la vraie religion, » celle d'Abraham, le monothéisme pur. Comparer avec ci-dessus n° 67, et *Colliers d'or*, maxime XLII.

175.

كَيفَ يُثْنِى عِطْفَ المَرَحِ والفَخارِ ، مَن أَصلُهُ مِن صَلْصالٍ كالفَخّارِ ،

L'homme, formé d'argile comme le vase du potier, de quel droit se pavane-t-il avec tant d'assurance et d'orgueil?

On dit اثنى عطفه d'un homme qui se dandine en marchant. Voir l'explication de *salsâl* dans la note 1 de la maxime II des *Colliers d'or*, où la même pensée est développée.

176.

اللَّئِيمُ مَلومٌ بِكُلِّ لِسانٍ ، والكَرِيمُ مُكَرَّمٌ فى كُلِّ مَكانٍ ،

L'homme vil est honni en toute langue, l'homme de cœur est honoré en tout lieu.

177

لا بُدَّ لِلنَّصلِ مِن قِراب، ولِلمِخلَبِ مِن قِناب،

قناب — سمعد, synonyme poétique de معصل « peau dans laquelle rentre la griffe ou la serre. » Le sens littéral serait : « Le sabre ne peut se passer du fourreau, pas plus que la griffe de sa gaine ; » mais C. croit voir dans cette phrase une allusion détournée relative à la nécessité du mariage.

178

لا بُدَّ مع ذا مِن ذَيّا، والدَّبَرانُ يتلو الثُّرَيّا،

Dhaiá est inséparable de *dá* (c'est-à-dire peu est inséparable de beaucoup), de même qu'Aldabaran suit les Pléiades.

ذيّا, diminutif du pronom démonstratif ذا, cf. Hariri, p. 293. On nomme *grand aldabaran* un groupe de cinq étoiles dans l'œil du Taureau, à côté des *Pléiades*, qui sont sur le cou du même signe du Zodiaque. Celles-ci forment un groupe de sept étoiles, dont une moins lumineuse, l'emportant sur Aldabaran par leur nombre et leur éclat, ce qui explique la comparaison du texte. Il y a ici une figure analogue à celle du n° 95. La sentence manque dans C.

179

لا تُبادِرْ بادِيَ الرَّأْي، وانتَظِرِ الذي بعدَ لَأْي،

Ne précipite pas tes jugements, mais attends le résultat d'une lente réflexion.

بادى, 1° *fa'īl*, de بدأ « ce qui se présente d'abord (à l'esprit); » 2° même forme de بدى « apparaître. »
لأى « lenteur, délai, » synonyme de تأخير.

180.

لا تَبلُغُ السُّوقَةُ شَأْوَ مَن مَلَك ، ولا يَجْرِى كَوكَبٌ جَرْىَ فَلَك ،

Le vulgaire n'atteint pas le but où parvient le souverain : l'étoile ne se meut pas comme la sphère.

سوقة, même sens que ci-dessus, n° 103, « les gens du peuple, le vulgaire. » Au dire des commentateurs, كوكب doit s'entendre, dans ce passage, des planètes, lesquelles se meuvent d'occident en orient, tandis que la grande sphère se meut en sens inverse. S, p. 70, lit شأو مَلِك contrairement au parallélisme.

181.

لا تَجعَلْ صُندُوقَ السِّرِّ، إلّا صَدْرَ الصَّدُوقِ الحُرِّ،

Ne dépose pas ton secret dans un autre coffre que le cœur d'un ami noble et sincère.

Un poëte, renchérissant sur ce conseil, recommande à l'homme de ne divulguer ses secrets à personne et de n'avoir d'autre confident que son propre cœur :

ولا تستودِعَنَّ السِرَّ الّا فؤادَك فهو ذو ثقة امينُ
اذا حُفّاظُ سِرّك زيدَ فيهم فذاك السّرّ أَضْيعُ ما يكونُ

182.

لا تَرْضَ لِمُجالَسَتِك، إلَّا أَهْلَ مُجانَسَتِك،

N'accepte dans ton intimité que les gens de ta condition

183.

لا تُرْضِ نَفْسَك تَمْلِكْها، وإلّا لم تَمْلِكْها،

Au lieu de نفسك, S. p. 44, lit من نفسك, le sens serait : « Ne donne pas satisfaction à ton âme, » et non « nimium te amaris, » comme il traduit. En supprimant la préposition, d'accord avec nos copies, il vaut mieux traduire : « Ne sois pas indulgent pour toi-même, et tu seras ton maître ; sinon, tu n'auras aucun pouvoir sur toi-même. »

184.

لا تُصلِحُ الأُمورَ إلّا بِأُولِي الأَلْباب، والأَرحآءُ لا تَدُورُ إلّا على الأَقْطاب،

Seuls les hommes intelligents et énergiques réussissent dans leurs entreprises : les meules ne peuvent tourner que sur leur axe.

D'après cette leçon, qui est celle de M et des copies de Leyde, les hommes de cœur et d'intelligence sont considérés comme les pivots sur lesquels se meuvent les choses d'ici-bas. Mais C, trompé, sans doute, par une fausse lecture, lit الارجاء qu'il interprète arbitrairement par اطراف سماء, d'où cette

traduction inexacte : « De même les cieux ne peuvent tourner que sur les pôles. » Je doute qu'on trouve des exemples de رق « côté, paroi, » avec la signification que lui attribue le commentaire turc.

185.

لا تَقَعُ الأَعمالُ سَنِيَّةً ، ما لَم تَقَعْ سُنِّيَّةً ،

Les œuvres de l'homme ne peuvent être élevées et belles si elles ne sont conformes à la *sounnah*.

Nouvel argument en faveur des sentiments orthodoxes de l'auteur, au dire de certains commentaires ; voir cependant la remarque de la maxime 100.

186.

لا تَقُلْ لِلحَرامِ عِلْقُ مَتاعٍ ، فَما هُوَ إِلّا عَلَقٌ مُتاعٌ ،

C prend حرام dans son acception la plus étendue « tout ce qui est défendu par la loi. » Je crois que, pour respecter la justesse de la comparaison, il vaut mieux l'entendre ici du vin. « Ne dis pas que la boisson défendue est une chose précieuse ; au contraire, c'est un caillot de sang que l'estomac rejette. » Schultens l'a bien compris de la même manière, mais le vers du *Sihah* qu'il cite dans ses notes, p. 150, doit être rétabli ainsi :

اذا ذقتُ فاها قلتُ عِلْقٌ مُدَمَّسٌ

أُرِيدَ بِهِ قَيْلٌ فَغُودِرَ فى سأَبِ

La saveur de ses baisers me rappelle un vin vieux qu'on

réservé pour le boire à midi et qui a fait un long séjour dans l'outre.

« علو, ajoute Djawhari, se dit du vin lorsqu'il est fin et d'une jolie couleur. »

187.

لا تكن مسلمًا سريعَ التوانى ، كمسلمٍ صريعِ الغوانى ،

Ne sois pas un musulman prompt au relâchement, comme Mouslim, surnommé la *victime des belles*.

Mouslim, fils de Walîd, célèbre par son talent poétique et plus encore par la facilité avec laquelle il cédait à la fascination de la beauté, mourut à Djordjân en 208 de l'hégire. On trouvera des détails circonstanciés sur sa vie dans l'édition splendide que M. de Goeje vient de publier du divan de ce charmant poète, le Tibulle des Arabes, *Diwan poetæ Abu-l-Walîd Mouslim*, etc. Leyde, 1875. D'après le commentaire M, le surnom de *victime des belles* lui fut donné par le khalife Raschid, qui avait retenu un vers de son divan ainsi conçu :

هل العيش الّا ان تروحَ مع الصِبا

وتغدو صريع الكأس والاعين النُجل

Le bonheur de la vie est d'aimer et de tomber *victime* de l'ivresse et des beaux yeux.

Voir les variantes de ce vers ainsi que l'anecdote qui s'y rapporte, p. 38 et 166 de l'édition imprimée.

188.

لا تَمْشِ بِالرِّيبَةِ مُهَيْنِمًا، ولا تَنْسَ أَنَّ عليك مُهَيْمِنًا،

Ne recèle pas de mauvais desseins et n'oublie pas que tu es surveillé par Celui qui sait tout.

D'après l'*Assas* de notre auteur, هينم signifie «murmurer des paroles indistinctement, cacher, recéler.» مُهَيْمِن «celui qui surveille et qui protége,» épithète donnée à Dieu. Dans le *Sihah* il est dit que ce mot vient de مُؤَأْمِن, mais que, pour éviter l'hiatus de deux *élifs hamzés*, le second aurait été changé en *ya* مؤيمن, et le premier converti en ه, comme dans هراق qui est pour اراق «verser.» Au lieu de لا تمش, Schultens, p. 26, écrit à tort لا تمس, du verbe مسى.

189.

لا حَنَفَ فى الدِّينِ الحَنِيفِ، وما أَغنى الصَّعْدَةَ عنِ التَّثقِيفِ

Il n'y a rien de tortueux dans la religion monothéiste : bonne lance n'a pas besoin d'être redressée.

حنف, nom d'action, «marcher les pieds en dedans, boiter;» ici «irrégularité.» حنيف, même sens que dans la sentence n° 2. — صعدة «lance faite d'un bois droit, sans déviation ni nœuds.» Le commentaire de S prend ما dans le sens exclamatif للتعجب, ce qui est exact; le sens littéral se-

rait donc : « Combien il est inutile de redresser une bonne lance! »

190

لا خَيْرَ في جُودِ المِطَالِ، وإن كانَ كالجَوْدِ الهَطّالِ،

Un bienfait, fût-il aussi abondant que la pluie, perd tout son mérite s'il est ajourné.

C donne le distique suivant qui renferme la même pensée (*bassit*) : فالبرّ يخدشه مطل ولتان « le bienfait est meurtri par les lenteurs et les ajournements. »

191

لا خيرَ في الزّمان، ما طَلَعَ المِرْزَمان،

Le bonheur ne sera pas de ce monde, tant que les deux étoiles *mirzam* se lèveront (c'est-à-dire jamais).

D'après Olough-Beg, cité par Ideler, p. 212 et suiv., les deux étoiles nommées *Mirzam* se lèvent et se couchent en même temps; elles sont situées l'une au pied droit du Grand Chien, l'autre au col du Petit Chien.

192

لا خَيْرَ بِمَن إذا وَعَدَ تَعَرْقَبَ، وَإذا عَزَمَ تَعَقْرَبَ،

Rien de bon chez l'homme qui manque à ses promesses comme Orkoub, et ajourne ses résolutions comme Akrab.

تعرقب « ressembler à Orkoub, » personnage dont la mauvaise foi est devenue légendaire, voir Meidani, Hariri, etc. Les commentaires ne s'accordent

pas sur le sens de تعقرب : C croit qu'il faut entendre par là « agir avec perfidie et trahison comme le scorpion ; » d'après M, عقرب était le nom d'un marchand de Médine célèbre par ses ajournements. Au lieu de عزم, Schultens, p. 96, lit غُرم « quum obæratus est. »

193.

لا خَيرَ فى وَأْىٍ إنجازُهُ بَعدَ لَأْىٍ

Une promesse dont la réalisation se fait attendre n'a plus de mérite.

194.

لا غَرْوَ أن يَرتَفِعَ أُولِى الجَهلِ ويَنْحَطَّ العالِمُ فقد يَتَدَلَّى
سُهَيْلُ ويستَقِلُّ النَّعائمُ

Il n'est pas surprenant que l'ignorant s'élève et que le savant tombe en discrédit : Soheïl est suspendu au-dessous de l'horizon, tandis que Naaïm plane dans les hauteurs du ciel.

La prospérité de l'homme ignorant et sans mérite et la situation médiocre du savant rappellent à l'auteur la position inférieure de l'étoile Soheïl comparée à celle de Naaïm. Soheïl ou Canopus est une étoile de première grandeur et une des plus brillantes du ciel ; mais comme elle est située à l'extrémité méridionale d'Argo dans l'hémisphère austral, elle paraît bien au-dessous de Naaïm, nom de la vingtième station de la lune ou, selon d'autres auteurs, d'une petite étoile du groupe de Pégase.

195

لا غَرْوَ مِن سِباعٍ في غِياضٍ، ومِن حَيّاتٍ في رِياضٍ.

Il n'est pas étonnant qu'il y ait des lions dans les fourrés et des serpents dans les prés.

رياض, pluriel de روضة « prairie ou jardin non enclos de murs » dans lequel l'eau et la végétation sont abondantes. Les commentaires se taisent sur l'application morale de cette sentence. Peut-être l'auteur veut-il donner à penser qu'il est peu surprenant que la violence et la perfidie procurent à l'homme les biens et les jouissances de ce monde. Ce serait une réflexion analogue à celle du numéro précédent.

196

لا فَضْلَ إلّا بالتَّقْوَى لِمالِكٍ على مَمْلُوكٍ، ولا لِغَنِيٍّ على صُعْلُوكٍ.

C'est par la piété seulement que le maître se place au-dessus de l'esclave, et le riche au-dessus du pauvre.

C'est la confirmation exacte d'une tradition rapportée en ces termes par Djâbir : « Le jour de la fête des sacrifices, le Prophète (sur qui soit le salut!) nous adressa les paroles suivantes : Sachez que Dieu est unique, qu'il n'y a entre l'Arabe et l'étranger, entre la race blanche et la race noire d'autre différence que celle de la foi. Car vous descendez tous du même père ; le plus noble d'entre vous, aux yeux de Dieu, est celui qui l'emporte par sa piété, اكرمكم عند الله اتقاكم. » — Schultens, p. 104.

omet ألا et traduit par conséquent : « in pietatis exercitio nec dominus præstantior servo, nec dives paupere. » Mais la tradition précédente confirme entièrement notre lecture, qui est aussi celle des principales copies.

197.

لا مِسكَ ولا إِناب، أَطيَبُ مِن نُسكِ مَن أَناب،

Ni le musc ni l'*inab* n'ont un parfum plus doux que la dévotion du pécheur repentant.

Sentence omise par S. Dans C, il est dit que *inab* est une sorte de musc. Le *Kamous* assure aussi que c'est un parfum qui a de l'analogie avec le musc, sans donner plus de détails.

198.

لا يَزالُونَ يركَبُونَ خَطاياهُم، كَأَنَّها عَلى الصِّراطِ مَطاياهُم،

Les hommes se laissent toujours entraîner par leurs péchés comme par des bêtes de somme qui les mènent en enfer.

Tout le sel de cet axiome est dans le double sens, intraduisible sans le secours d'une périphrase, du verbe ركب « monter à cheval et commettre une faute. »

199.

لا يَعْبَأُ المُؤمِنُ بِشَغْبِ كُلِّ مُنافِقٍ، فكَم مِن عَيْرٍ شاهِقٍ فى جَبَلٍ شاهِقٍ،

Le fidèle ne s'inquiète pas des clameurs de la foule hypocrite; qu'importe si les ânes braient au sommet de la côte?

عنأ, suivi de la préposition ب, « se soucier, s'inquiéter d'une chose ; » comparer avec *Koran*, XXV, 17. — شاهق 1° « haut, pic qui se dresse dans les airs ; » 2° « qui râle » et, par extension, « dernier cri rauque de l'âne, » à cause de sa ressemblance avec le râle. Un poète recommande de cette façon plaisante le mépris des injures :

قد قلتُ لمّا عدا شتمي ومنقصتي

ذو الجهل بين الورى جهلاً بمقداري

لو كلّ كلب عَوَى ألقمته حجرًا

لاصبح الصَّخرُ مثقالاً بدينارِ

Lorsqu'un sot, méconnaissant mon mérite, cherche à me nuire et m'amoindrir, je me dis :

Si je faisais taire à coups de pierre chaque chien qui aboie, une once de pierre vaudrait un dinar.

200.

لا يَنْشَبُ ظُفْرُ اللَّيْثِ في الفَرِيسَةِ، ما دامَ رابِضًا في العِرِّيسَةِ،

Le lion n'enfonce pas ses griffes dans une proie tant qu'il reste accroupi dans son antre.

عرّيس, moins usité au féminin, « antre du lion. » L'avantage de la vie active et des voyages pour arriver à la fortune est gracieusement exprimé dans ce vers :

سافِر تَنَلْ رُتَبَ المَفاخر والعُلى

كالدُّرِّ سارَ فصارَ في التيجان

On dit aussi en proverbe :

كلب طائف خير من اسد رابض

201.

لَحمُ الحُرِّ يأكلهُ أهلُ الحَسَد، كما يأكُلُ النَّمْلُ وَلَدَ الأسَد،

L'envieux dévore la chair de l'homme de mérite, comme les fourmis dévorent le lionceau.

Une figure du même genre se lit dans les *Colliers d'or,* maxime XLIV. Comparer avec la sentence 66 et le *hadîs :*

ايّاكم والحَسَدَ فانّه يأكل الحَسنات كما تأكل النارُ الحطبَ

202.

اللَّمْحَةُ اليَسيرَةُ يُزالُ بِها الإبهام، وجَمعُ الكَفِّ يَشِدُّهُ على قَصْرِهِ الإبهام،

Le sens littéral paraît être : « Un seul regard jeté à la dérobée dissipe le doute : de même le pouce, malgré son exiguïté, raffermit la main fermée. » D'après C, cette maxime enseigne de ne pas négliger ce qui semble peu de chose et de minime importance. Je ne sais si tel est le sens de ce passage; il manque dans Schultens.

203.

اللِّحْيَةُ حِلْيَة، ما لم تَطُلْ على الطُّلْيَة،

La barbe est un ornement tant qu'elle ne dépasse pas la base du cou.

Le peuple croit, en Orient, que longue barbe est synonyme de sottise, et ce préjugé se fonde sur une singulière théorie. La barbe, disent les docteurs du bazar, a ses racines dans le cerveau : plus elle est longue, plus elle puise dans la matière cérébrale les sucs nécessaires à sa végétation, et amène peu à peu l'affaiblissement de l'intelligence. Voici un distique à l'appui de cette plaisante assertion :

ما رجل طالت له لحية   فزادتِ اللحية في زينته
الّا وما ينقص من عقله   اكثرُ ممّا زاد في حِليته

On voit que la littérature arabe a aussi ses *misopogon*. Parmi les nombreux exemples cités dans les commentaires du *Nawabigh*, je me borne à reproduire ce vers à cause de l'anagramme qu'il renferme :

هِلْوِقَةٌ حاملُها مائق   مقلبُ هَرونَ لها لائق

« Cette longue barbe portée par un butor, comme elle est digne de l'anagramme de *Haroun* ! »

L'anagramme de *Haroun*, nom propre, est *nourah* نورة, pâte épilatoire composée de chaux vive et d'arsenic.

201.

لم تبقَ في النّاسِ وَدَك، من شَرِّ مُحنك وَدَك،

C., au premier membre de phrase, lit اودك, ce qui n'offre pas de sens. S., p. 16, et M., fol. 17, expliquent ودك par طائل « utilité, profit. » C. croit que

Dek, fils de Deïdjour, est le nom d'un tyran qui régna dans le Yémen; selon d'autres, c'était un *dîv*. Quant aux commentateurs qui lisent le second ودك en un seul mot et le donnent comme nom de la mère de Zohak, ils ne cherchent pas à prouver comment le mot ابن pourrait être remplacé, en prose arabe, par le rapport d'annexion, ainsi que cela a lieu, en persan, au moyen de l'*izafet*. Je pense que l'auteur veut dire que le crime est aussi ancien que le monde, littéralement : « Il ne reste rien de bon chez les hommes à cause de la tyrannie de Zohak et de Dek. »

205.

لَن يَسُودَ النَّقَّارُ ما إِسْوَدَّ القّار

Malgré le secours de son commentaire fort intelligible en cet endroit, Schultens, p. 41, traduit : « Si nequam dominetur, teter est instar nigræ picis. » نقّار « qui harcèle, qui dispute, » littéralement « qui donne des coups de bec. » M, fol. 77, avoue ne pas connaître ce mot, mais il ajoute : لَعلَّهُ العيّاب et, plus loin : لَعلَّهُ صاحب البحث, ce qui confirme le sens adopté par C. On peut donc traduire : « Le disputeur ne sera jamais puissant, tant que la poix restera noire. »

206.

لَن يُفلِحَ وَزيرٌ عندَ أَميرٍ ما طَلَعَ ٱبنُ جَميرٍ وسَمَرَ ابنا سَمِيرٍ

Jamais vizir ne prospérera chez un prince, aussi longtemps que se lèvera la nouvelle lune, aussi longtemps que les jours et les nuits se succéderont.

C'est-à-dire il ne sera jamais heureux. Il y a désaccord sur l'expression ابن جمير ; j'ai suivi l'opinion des commentaires turcs et arabes qui l'expliquent par هلال, mais le *Kamous* entend par là la nuit obscure. M donne pour équivalent شمس « le Soleil. » Quant à ابناء سمير, ils sont unanimes à y reconnaître une figure poétique signifiant « la succession du jour et de la nuit. » Rien donc n'autorisait la traduction de Schultens : « quamdiu confabulari pergunt nocturni confabulatores. »

207

لَوْ لَمْ يَكُنْ فِى ذِمَّتِكَ سِوَى دِينَارٍ، لَمْ يُؤْمَنْ مِنْ أَنْ يَطْرَحَكَ فِى وَادِى نَارٍ

Ne serais-tu débiteur que d'un seul dinar, il est à craindre qu'il ne soit la cause de ta damnation éternelle.

« La vallée du feu, » c'est-à-dire l'enfer. C. ajoute que cette sentence doit s'entendre non-seulement des dettes d'argent, mais aussi des obligations religieuses et des devoirs moraux.

208

اللَّيَالِى مَا خَلَّدْنَ لِدَاتِكَ، أَفَتَخَالُهُنَّ مُخَلِّدَاتِكَ

La vie n'a pas été éternelle pour tes contemporains, crois-tu donc qu'elle le sera pour toi ?

Les nuits, expression poétique pour زمان ou دهر. Le mot لدات est le pluriel de لدة « né à la même époque, du même âge; » forme dérivée de وَلَدَ, comme عدة de وعد, et زنة de وزن.

209.

لَيالِيك مُوْمِساتٌ تُرِينَك، بَعضَ ما تَهوَى ثُمّ تُرِينَك،

La fortune est une prostituée qui flatte un moment tes passions et cause ensuite ta perte.

مومسة est expliqué, dans les commentaires, par فاجرة « prostituée. » تُرين, 3ᵉ personne féminin pluriel aoriste : 1° du verbe رأى, à la quatrième forme « montrer, faire voir; » 2° du verbe ورى, quatrième forme « consumer comme de l'amadou رية. » C ne donne pas cet adage.

210.

ليسَ مِن الشَّرَفِ والكَرَمِ، عادَةُ الشَّرَهِ والقَرَمِ،

L'avidité et l'intempérance ne sont pas le propre d'un caractère noble et généreux.

211.

ما أَدرِى أَيُّهما أَشْقَى مَن يَعُومُ فى الأَمواجِ، أَم مَّن يَقُومُ على الأَزواجِ،

Je ne sais lequel est le plus à plaindre de celui qui lutte contre les flots ou de celui qui a plusieurs épouses à sa charge.

قام على « se charger de l'entretien, nourrir. » S,

p. 90, prend cette expression dans le sens de « insurgit contra uxores, » mais son commentaire n'en dit rien, et M indique nettement le sens que nous adoptons. Les inconvénients de la polygamie sont exprimés ici avec une concision énergique.

212

م الثَّمَرُ اليانِعُ تَحْتَ خُضْرَةِ الوَرَقِ ، بأَحْسَنَ مِنَ الخَطِّ

الرّائِعِ في نَقاءِ الوَرَقِ ،

Le fruit qui mûrit sous le vert feuillage n'a pas plus d'éclat qu'une belle écriture tracée sur une page blanche.

Au lieu de رائع « admirable, » C. donne رائق « élégant, » ce qui détruit le parallélisme.

213

م استَهانَ قَوْمٌ بالدِّينِ إلّا حاقَ بِهِمِ الهَوانُ ، ونَسَفَهُمُ

الزَّمَنُ ، كَما يُنَقَّى الزُّوانُ ،

Un peuple, lorsqu'il méprise la religion, est balayé par le mépris et moissonné par la destinée comme l'ivraie.

214

م دَوْقَةٌ مُسْمَعِلَّةٌ ، لِمَنْ يَتَمَسَّكُ بِكُلِّ عِلَّةٍ ،

مُسْمَعِلّ, adjectif verbal du quadrilitère إسْمَعَلَّ, quatrième forme, se dit d'une troupe de cavaliers qui se répandent dans toutes les directions à la recherche du butin. Zamakhschari se sert de cette comparaison pour peindre le zèle de l'homme de

bien qui cherche sans trève l'occasion de répandre ses bienfaits, par opposition à l'homme qui, pour les refuser, profite de tous les prétextes. On cite le *hadîs* : علوّ الهمّة من الايمان. — Schultens, p. 57, dit trop vaguement : « Qui animum habet libere lateque divagantem. »

215.

ما الجِدُّ إلّا غَرِيزَةٌ، هِيَ فى النّاسِ عَزِيزَةٌ،

Le zèle est une qualité innée qui se trouve rarement chez les hommes.

جدّ peut s'entendre ou du sérieux dans le caractère, ou plus exactement ici, d'après C, du zèle et de l'application.

216.

ما زادَ كِبْرٌ فى كِبَرٍ، ما الكِبرُ إلّا رِيحٌ فى الكَبَرِ،

L'orgueil n'ajoute rien à la grandeur, ce n'est rien de plus que le vent qui gonfle un tambour.

Pour comprendre l'adage, il faut bien distinguer entre les différentes significations de كبر, 1° « orgueil ou vanité, » 2° « grandeur, puissance, » 3° « tambour. » Ce dernier mot est d'origine persane au dire de C; je n'en trouve pas trace dans les dictionnaires persans, cependant le *Kamous turc* lui donne pour synonymes طبل et كوس.

217.

ما الضِّبْعانُ الأَمْدَرُ، مِن الإنسانِ بِأَغْدَرَ،

L'hyène affamée est moins perfide que l'homme.

Cette inversion de phrase, peu usitée en prose, est motivée par la rime et le parallélisme. امدر « au large ventre, pansu ; » c'est l'épithète ordinaire de l'hyène et même son nom, avec la forme du féminin مَدرآء.

218.

ما العَتِيقُ المأثور، بِأقطعَ مِن الحَديثِ المأثور،

Le noble sabre *mâthour* est moins tranchant (moins décisif) qu'une tradition authentique.

مأثور 1° « nom d'un sabre fameux qu'on croyait fabriqué par les djins ; » se dit de toute lame d'acier bien trempée et étincelante ; 2° « tradition transmise par une série de rapporteurs dignes de confiance qui remontent jusqu'au Prophète. »

219.

ما قَدَعَ السَّفِيهَ بِمِثلِ الإعراض، وما أطلَقَ عِنانَهُ بِمِثلِ العِراض،

Rien ne refrène le sot comme le dédain qu'on lui témoigne, rien ne l'enhardit comme de lui répondre.

سفيه n'est pas seulement l'homme dépourvu d'intelligence, mais celui qui vit insouciant des prescriptions religieuses.

220.

ما كَثْرَةُ المَقَالَة، بِعَثْرَةٍ مُقَالَة،

عثرة « faux-pas, chute, » et au figuré « faute. »

مقالة 1° nom d'action de قال « dire; » 2° adjectif verbal passif, quatrième forme de قال dont la deuxième radicale est un ى « pardonner. » Schultens accumule les exemples dans une longue note pour prouver cette dernière acception qui est incontestable, puis il traduit : « multa verba offensionem haud excusant ; » mais ce sens n'est pas admissible, car je ne connais pas d'exemple de اقال gouvernant son complément direct avec la préposition ب; d'ailleurs le commentaire qu'il a suivi indique le deuxième مقالة comme devant être lu au passif. Je crois qu'il faut traduire tout bonnement : « Trop parler n'est pas une faute excusable. »

221.

ما لأَحَدٍ فى حُسنِ البِزَّة، مِن عِزَّة، فَرُبَّ هَيئَةٍ بَذَّة بَزَّتْ كُلَّ بِـزَّة،

L'homme n'est pas digne de respect parce qu'il est bien mis; une mise délabrée vaut souvent mieux qu'un riche vêtement.

Voici un distique qui exprime la même pensée :

يا لائمى فى حلّتى الباليه   تحتَ ثيابى هِمَمٌ عـالـيـه
إنَّ ثيابى صَدَفٌ فى المثال   وهمّتى كالجوهر الـغـالـيـه

222.

ما لَكُم تَجْمَحُونَ فى الحُكم يا حَكَمَة، أَمَا تَقْدَعُكم مِن الحِـكـمـة حَـكَـمَـة،

Pourquoi, ô juges, êtes-vous injustes dans vos arrêts ? La science n'est-elle pas un frein capable de vous retenir ?

223

ما للفُسّاقِ مِن حَميمٍ، غيرَ غَسّاقٍ وحَميمٍ،

Les méchants n'auront en partage (littéralement n'auront pour ami) que le froid excessif et l'eau bouillante.

Allusion aux tourments de l'enfer comme dans surate LXXVIII, v. 24 et 25 : « Ils n'y goûteront ni la fraîcheur, ni aucune boisson, si ce n'est l'eau bouillante et l'eau glacée. » Mais غساق, au dire des commentateurs du Koran, est le froid intolérable de l'enfer, زمهرير, ou bien les sérosités qui coulent des plaies des réprouvés. *Beidawi*, t. II, p. 579. Comparer avec le mot غسلين, *Colliers d'or*, maxime XCIV, note 4.

224

ما لِلنّاسِ بِلا خَيرٍ جَمالٌ، وما لِلخَيرِ فى النّاسِ مَجالٌ،

Il n'y a pas de beauté chez les hommes sans la vertu ; mais la vertu n'a plus accès chez eux.

مجال « champ libre, espace où l'on peut circuler. »

225

ما لِنَفسٍ مُسْلِمَةٍ، وصِفَةِ مُسَيْلِمَةَ،

Que peut-il y avoir de commun entre l'âme d'un musulman et la qualité dominante de Moçaïlamah ?

C'est-à-dire le mensonge, conformément au dicton

الكذب مجانب للايمان. Il s'agit du faux prophète Abou Thomamah ben Habib, surnommé *Moçaïlamah*, qui se révolta sous le règne d'Abou Bekr et fut défait par Khaled, fils de Walid. Le meurtrier de cet imposteur était un certain Wahschi ben Harb, qui, après avoir égorgé Moçaïlamah, s'écria : « C'est moi qui, dans le paganisme, ai tué le meilleur, et, depuis l'islam, le plus méchant des hommes. » En effet, Wahschi avait tué l'oncle du Prophète, Hamzah ben Abd Mottalib. Voir, sur ces événements, Ibn el-Athîr, t. II, p. 274; *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. III.

226.

ما مِسْكُ دارِين، بِأَطْيَبَ مِن نُسْكِ دارَين،

Le musc de Darîn n'a pas plus de parfum que la piété, dans ce monde et dans l'autre.

Darîn, port du Bahreïn, qui servait d'entrepôt à la meilleure qualité de musc, à celui qu'on tirait de l'Inde et de la Chine. دارين « les deux séjours, le monde d'ici-bas et la vie future. »

227.

ما مَلَأَ البَيادرَ إلّا البُذور، وما مَلَأَ البِدَرَ إلّا الشُّذور،

Il n'y a que les semences pour remplir les greniers, et les piécettes pour remplir les bourses.

شَذر, pluriel شذور « parcelles d'or qu'on retire de la mine à l'état naturel » et aussi « petites perles. »

S'il faut s'en rapporter à C. il y a ici une allusion aux bonnes œuvres qui, si minimes qu'elles soient, finissent par assurer le salut, grâce à leur nombre et à leur persistance

228.

ما مَن دَأَبَ فى الأَدَبِ أبَدا، كَمَن بَدَأَ فيه وشَدا،

Quelle distance entre le savant qui persévère dans l'étude et le commençant qui l'a à peine effleurée !

Le commentaire de S. p. 74, fait remarquer que بدا ne peut être pris ici comme verbe *hamzé* avec le sens de « commencer, » parce qu'il devait être alors suivi de ب et non pas de فى ; en conséquence il lit بَدَى « se montrer. » La remarque est trop absolue.

229

ما مَنَعَ قَوْلَ النَّاصِحِ أن يَرُوقَكَ، وهو الَّذى يَنْصَحُ خُروقَكَ،

Pourquoi la parole d'un ami qui te conseille ne peut-elle te plaire ? c'est elle cependant qui ferme les blessures de ton âme

L'auteur joue sur la double signification de نصح. 1° « conseiller ; » 2° « coudre solidement, raccommoder une déchirure » Comparer avec le *hadis* :

من اغتابَ خَرَقَ ومن استغفرَ رَفَأَ

230

ما وَرآء الخَلْقِ الدَّمِيم، الّا الخُلُقُ الذَّمِيم،

Sous un extérieur désagréable il ne peut y avoir que des inclinations basses

On sait quelle importance les Musulmans attachent à la beauté physique et quels indices favorables ils en tirent relativement aux qualités morales. La tradition sacrée fortifie chez eux cette conviction : on attribue en effet au Prophète les paroles suivantes : اطلبوا الخير عند حسان الوجوه. Voir aussi ci-dessus, n° 45.

231.

المُبالَغَةُ فى التَّدابِيرِ، مُغالَبَةٌ فى المَقادِيرِ،

Excès de précautions, défaite assurée sous l'étreinte des destins.

Les Turcs ont un dicton analogue : تدبيرى بوزار تقدير « le destin trouble les projets de l'homme. »

232.

المُتَّقُونَ فى ظِلالٍ وسُرُرٍ، والمُجْرِمُونَ فى ضَلالٍ وسُعُرٍ،

Aux bons les doux ombrages et les trônes du Paradis, aux méchants l'erreur (ici-bas) et les flammes de l'enfer.

On lit dans le *Koran*, XV, 47 : « Vivant comme des frères, ils prendront leur repos sur des lits, en face les uns des autres, » على سُرُرٍ متقابلين. La première partie de notre sentence est tirée textuellement d'un autre verset du *Koran*, LIV, 47.

233.

مَتَى أُصْبِحُ وأُمْسِى، ويَوْمِى خَيْرٌ مِن أَمْسِى،

La phrase doit être prise dans le sens interrogatif

ou optatif : « Quand trouverai-je, ou puissé-je trouver dans le cours de ma vie un jour qui vaille mieux pour moi que le jour qui l'a précédé ! » Faute d'avoir entendu son commentaire, Schultens, p. 19, fait dire tout le contraire à l'auteur : « Quamdiu aurora et vespera sibi succedunt dies hodiernus melior est hesterno. » La même pensée est exprimée avec une simplicité touchante par Ibn Moutazz, ce khalife d'un jour :

رُبَّ يومٍ بكيتُ فيه فلمّا   صِرتُ في غيرِه بكيتُ عليه

« Ce même jour, qui me faisait pleurer de douleur, lorsqu'il est suivi du lendemain, me fait pleurer de regret. » (*Prairies d'or*, t. VIII, p. 251.)

234

مَثَلُ الصَّحابةِ وتابِعِهم، مَثَلُ أصحابِ الكَهْفِ ورابِعِهم،

La légende des martyrs d'Éphèse n'était connue qu'imparfaitement du prophète arabe, de là les contradictions du Koran sur leur nombre et leur histoire. L'auteur fait allusion au verset 21 du chapitre XVIII, où il est dit, en parlant du chien des *dormants*, رابعهم كلبهم « le quatrième était leur chien. » Le sens est d'après cela : « De même que le chien de la légende coranique, par sa fidélité à l'égard de ses maîtres, a obtenu une place dans le ciel, de même le disciple soumis à l'enseignement des pères de l'église musulmane s'assure une place

parmi les élus. » Voir, sur la tradition précédente, outre le commentaire de Beïdawi, les *Monuments musulmans*, de Reinaud, I, p. 184, et II, p. 59; *Journal asiatique*, 1841, p. 184. Le moraliste persan fait une fine allusion à la même légende, dans le premier livre de son *Gulistan;* voir la traduction de M. Defrémery, p. 34.

235.

مَثَلُ مَذْهَبِكُم وقَدَرِه، كَمَثَلِ مَذْهَبِكُم وقَذَرِه،

Similis est doctrina vestra cum fato suo, latrinæ ejusque sordibus.

Cette invective, d'une trivialité intraduisible en français, est provoquée par la ressemblance graphique entre مذهب, « doctrine religieuse » et « latrines. » La mesure et le goût sont deux qualités qu'il ne faut pas demander aux littérateurs arabes. Il y a peut-être ici une attaque contre le fatalisme des Sunnites.

236.

مَحَكُّ المَوَدَّةِ والإخاء، حالُ الشِدَّةِ دُونَ الرَخاء،

L'infortune succédant à la prospérité, voilà la pierre de touche d'une amitié fraternelle.

L'édition de Leyde porte حالة au lieu de حال.

237.

مَخايِلُ الغَمِّ والمَسَرَّة، تُبْكى وتُضْحِكُ فى الأَسِرَّة،

Les signes de la tristesse et ceux de la joie égayent ou assombrissent les lignes du front.

Autre exemple de la construction لف ونشر, comme ci-dessus, n° 67. مخايل « signes précurseurs, indices. » اسرّة, pluriel de سرار « ligne au front ou sur la paume des mains. » L'école moutazélite, si en avance qu'elle fût sur ses rivales, n'avait pu rompre entièrement avec le dogme funeste de la prédestination.

238

مِخْلَبُ المَعْصِيَةِ تُقَصُّ بِالنَّدامَةِ، وجَناحُ الطَّاعَةِ يُوصِلُ بِالإدامة،

Il vaut mieux lire يوصل, à la voix active, plutôt qu'au passif, comme C. Le commentaire de S dit en effet, p. 36 :

جناح الطاعة انما يُعلوى ويَصعد الى السمآء بادامة الطاعة

Après une explication aussi claire, on ne comprend pas pourquoi Schultens traduit : « et ala obedientiæ ducit ad perennem gloriam. » Le sens littéral est celui-ci : « La griffe du péché est rognée par le repentir; l'aile de la piété fait arriver (au but) par la persévérance. »

239

المَرْءُ عُنْوانُ أُمْرِهِ، عُنْفُوانُ عُمْرِهِ،

La construction de la phrase est intervertie et la deuxième partie عنفوان, etc. est l'inchoatif. Je traduirai donc moins librement que Schultens : « Pour

l'homme, le début de la vie est le frontispice de sa destinée. »

240.

المَرْءُ يُقْدِمُ ثُمَّ يُحْجِمُ، والنَّوْءُ يُنْجِمُ ثُمَّ يُنْجِمُ،

انجم, à la quatrième forme, se dit de la pluie qui tombe avec persistance; c'est une acception peu usitée. « L'homme avance, puis il recule; ainsi l'étoile (précurseur des variations atmosphériques) amène et supprime la pluie. » La marche hésitante et les défaillances du dévot sont assimilées à l'apparition des *anwa*. On donne ce nom à plusieurs couples d'étoiles dont l'une se couche à l'occident, lorsque l'autre se lève à l'orient. Cette dernière est nommée رقيب « observateur » et elle annonce les changements de température, tandis que la pluie est annoncée par la première étoile. Sur la théorie des *anwa* dans le paganisme arabe et sa persistance malgré les prohibitions du Koran, voir Pococke, *Specimen historiæ Arabum*, p. 163; Reinaud, *Introduction à la géographie des Orientaux*, p. CLXXXV.

241.

المَرَضُ والحاجَةُ خَطْبَانِ، أَمَرُّ مِن نَقِيعِ الخُطْبَانِ،

Maladie et pauvreté, deux disgrâces plus amères que l'infusion du *khoutbân*.

D'après le *Kamous turc*, le khoutbân est une plante sauvage qui ressemble à l'asperge; selon quelques-

uns, c'est la feuille verte du *mimosa*. En tout cas rien ne justifie la traduction de Schultens, *color æthis*.

242.

المستهين بدين الله يزيد، على ما فعل ابن زياد ويزيد،

Celui qui méprise le culte de Dieu est plus coupable que Ibn Zyad et Yézid.

Allusion au crime commis par Ibn Zyad et Yézid, c'est-à-dire au meurtre de Huçein, fils d'Ali, tué à Kerbela, le 10 de moharrem, 61 de l'hégire. Ibn Zyad commandait l'armée chargée par le khalife Yézid Ier de soumettre le fils d'Ali. Voir, sur ces événements qui ont été le point de départ du grand schisme musulman, *Ibn el-Athir*, t. IV, p. 38, *Prairies d'or*, t. V, p. 127.

243.

مَشْيُكَ في التِيهِ الخَيْزَلا، وقَوْلُكَ إن سُئِلتَ الخَيْرَ لا،

Tu marches en te pavanant dans ton orgueil, et si l'on implore ta bienfaisance, tu réponds : Non !

خيزلى, marcher d'un pas traînant en signe de lassitude ou de vanité; ce mot appartient à la classe des mots *maksour* et n'est écrit ici par un *élif* que pour observer le parallélisme.

244.

المقطعون مُقَطَّعون، والمناشير مَناشير،

Les possesseurs de fiefs jouent leurs têtes; les diplômes d'investiture sont des armes dangereuses.

C'est-à-dire la fortune et les grandeurs ont ordinairement un dénouement tragique; pensée identique à celle du n° 26. Remarquer l'allitération du thème قطع à la quatrième forme « donner un fief, un domaine, قطيعة; » à la deuxième « couper, exterminer. » مناشير, pluriel de مَنشو et de مِنشار « diplômes » et « scies. »

245.

مَلاكُ حُسنِ السَّمت، إيثارُ طُولِ الصَّمت،

Préférer le silence, c'est se maintenir dans la bonne voie.

ملاك, ce qui maintient et protége, comme dans le dicton القلب ملاك الجسد « le cœur est le soutien du corps. » Le mot سمت « rectitude de conduite » est expliqué *Colliers d'or*, maxime LXIV.

246.

مَن أَخطَأَتهُ المَناقِب، لم تَنفَعهُ المَناسِب،

Quiconque est dépourvu de mérite n'a que faire de ses titres de noblesse.

مناسب, pluriel irrégulier de نَسَب. Ceci rappelle la fière réponse d'Abou Nowas à quelqu'un qui lui demandait de qui il descendait : « Je suis poëte, mes vers me dispensent de nommer mes ancêtres. » Le commentaire C donne à l'appui le distique suivant :

كن ابنَ من شئتَ واكتسب ادبًا

يُغنيك مضمونُه عن النسبِ

ان الفتى من يقول ها انا ذا

ليس الفتى من يقول كان ابى

Comment Schultens a-t-il pu traduire : « quem præclara facinora in crimen pellunt, non prodest, etc.? »

247.

مَن أَرسَلَ نَفسَهُ مَعَ الهَوى، فَقد هَوى فى أَبعَدِ الهُوى،

Qui cède aux passions roulera au plus profond des abîmes.

هُوى est le pluriel du mot هُوَّة « vallée déprimée » et par métaphore « l'enfer. » Le danger de céder à l'entraînement des passions est signalé par le *Koran*, xxxviii, 25, et par le *hadis* :

ان اشدّ ما اخاف عليكم خصلتان اتّباعُ الهوى وطولُ الامل،

248.

مِن أَعظَمِ النِّعَمِ صِحّةُ الأَبدانِ، وهى عِلّةُ الفُسوقِ والعِصيانِ،

La santé, qui est un des plus grands biens, est aussi une cause de prévarication et d'infidélité.

علّة « motif, cause; » comme ce mot signifie aussi *maladie*, il offre ici une *antithèse latente* avec صحّة « santé. »

249.

مَن أَكثَرَ مِن سُبْحان فَهْوَ أَبلَغُ مِن سَحْبان،

Quiconque chante sans cesse les louanges de Dieu est plus éloquent que Sahban.

Allitération intervertie entre *soubhan*, nom d'action, prononcer la formule سبحان الله, et *Sahban*, nom du célèbre orateur dont il a été déjà fait mention ci-dessus, n° 111; comparer avec *Colliers d'or*, maxime LV.

250.

مَن تَشَبَّثَ بأَذْيالِ المُقْبِلِين أَقْبَلَ مُرادُه، وأَبْقَلَ مَرادُه،

Celui qui s'attache aux *heureux* voit ses vœux accomplis et son pré fertilisé.

Par مُقبل, le commentaire C entend les fidèles qui, favorisés de Dieu, joignent à la science religieuse la pratique des bonnes œuvres.

251.

مَن تَنازَحَتْ أَموالُه، تَرازَحَتْ أَحوالُه،

L'homme ruiné est un homme fini.

رزح, à la sixième comme à la première forme, « s'affaiblir, se perdre, » littéralement « s'émacier. » On trouve la même pensée développée dans les vers suivants :

فقرُ الفتى يُذهِب انوارَه

مِثل آصفِرار الشمس عند المغيب

والله ما الانسان في قومه
اذا ابتلى بالفقر الا غريب

252

مِن حسنِ شيمةِ الحُرِّ أن يُغَطِّيَ مَعايبَ أخيه، وأن يَعْتَدَّ بِمَساوِيه، في جملةِ مَحاسِنه،

Je traduis d'après le commentaire S que la version latine n'a pas complètement compris : « Une des belles qualités de l'homme de cœur est de couvrir d'un voile les défauts de son prochain et de considérer ses méfaits comme des bienfaits. » Le commentaire turc, se méprenant sur le sens de مساوى, qu'il rend par *égaliser*, croit que le dernier membre de la phrase signifie « et d'être prêt à le traiter sur le pied d'égalité dans toutes ses entreprises. »

253

مَن زَرَعَ الإحَن، حَصَدَ المِحَن،

Qui sème les haines récolte les malheurs.

احن, pluriel de إحنة « rancune, haine, » comme dans les *Colliers d'or*, maxime VII.

254

مَن صَدَقَت لهجته، قلّت سَقَطاته،

L'homme dont la parole est véridique est peu exposé aux chutes.

D'après le sens ordinaire de قطاة « croupe du cheval » (cf. de Sacy, *Chrest. arabe*, III, p. 110), on serait tenté de traduire « celui qui a les reins solides est peu exposé aux chutes. » Cependant tous les commentaires du *Nawabigh* s'accordent à entendre ce mot dans le sens de لسان. C'est, disent-ils, l'emploi métaphorique de قطا, nom de la perdrix, qui indique à coup sûr le chemin de la citerne; d'où le proverbe اصدق من القطا. Les dictionnaires n'en disent rien.

255.

مَن عَرَقَ المَعَارِف، عَفَّرَ المَراعِف،

Je pense qu'on peut traduire : « Le vrai savant s'humilie devant (Dieu); » littéralement « il courbe son front dans la poussière. » Le commentaire S autorise, lui aussi, cette interprétation : « il s'humilie lui-même, il reste modeste, » اذلّ نفسه ; mais il est impossible, dans ce cas, d'expliquer l'emploi du pluriel مراعف autrement que comme nom collectif.

256.

مَن كانَ آدَب، كانَ رَحْلُهُ أَجْدَب،

L'homme le plus cultivé possède la demeure la plus stérile.

La vanité des efforts de l'homme de mérite pour lutter contre la mauvaise fortune a inspiré les vers qui suivent :

يُعطَى الغنى فينال فى الدعة

ما لم ينل بالكدّ والتعب

فاطلب لنفسك فضل راحمها
اذ لم تصب الاوراق بالطلب

257

مَن كانت نِعمَتُهُ واصِبَة، كانت طاعَتُهُ واجِبَة،

واصب « permanent, stable, » comme dans *Koran*, ولهم عذاب واصب. Il serait peut-être plus conforme au tour d'esprit de Zamakhschari de traduire : « Pour l'homme qui possède une fortune solide, la piété est une obligation rigoureuse; » cependant j'adopte la traduction de S en rapportant le pronom relatif à Dieu : « Cujus est gratia erga nos perennis, ipsi obsequium præstare fas est. »

258

مَن لم تَزِنْهُ السِّيَر، لم تَزِنْهُ السِّيَرآء، ومَن لم يَتَّقِ الحَوْبَ، لم تُنقَ له الحَوْباء،

Sans la parure des bonnes mœurs, la parure des riches étoffes n'est rien. Celui qui ne redoute pas le péché n'a pas une conscience pure.

Sur le sens particulier de حَوْب, voir *Colliers d'or*, maxime IV.

259

مَن لم يَركَبِ الآذِيّ، لم يَشْرَبِ المَاذِيّ،

Quiconque n'affronte pas les flots irrités, ne savoure pas le miel délicieux.

260.

مَن لم يُقَوِّمْهُ التَّأْنِيب، لم يُقَوِّمْهُ التَّأْدِيب،

Celui que la réprimande ne corrige pas, n'est pas corrigé par le châtiment.

261.

مِن مُتُونِ البِيضِ تُؤْخَذُ بَيْضاتُ الخُدور، ومِن صُدُورِ المُرّانِ يُقْطَفُ رُمّانُ الصُّدُور،

Les blanches jeunes filles sont conquises par les glaives acérés : c'est à la pointe des lances qu'on cueille les grenades qui ornent leur sein.

بيض, pluriel de ابيض, épithète poétique « les sabres étincelants. » بيضات الخدور, expliqué par :

الحسان من الجوارى والنسآء التى ورآء الخدور اى الحجال

مرّان, pluriel de مرّانة « lance de bois dur; » رمان الصدور, c'est-à-dire : كناية عن تديهنّ عند كعوبهنّ.
Paragraphe omis dans C.

262.

مَن مُنِىَ بِالرَّهَب، عُنِىَ بِالهَرَب،

Celui qui est assailli par la peur ne songe qu'à la fuite.

La banalité de cette sentence, dont le seul mérite est de renfermer une *allitération intervertie* entre رهب et هرب, laisse supposer qu'elle n'appartient

pas à Zamakhschari, du moins ne mériterait-elle pas de figurer parmi ses aphorismes.

263.

المُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ طَيِّعٌ سَلِسٌ، وَهُوَ عَلَى الكَافِرِ جَامِحٌ شَرِسٌ،

Le croyant est facile et doux pour le croyant ; il est rebelle et intraitable à l'égard de l'infidèle.

Au lieu de طيّع « obéissant, docile, » C lit fautivement طمع. On nomme جامح le cheval qui n'obéit pas à la main du cavalier ; cf. *Colliers d'or*, maximes XXI et LXIV. S détruit le parallélisme en écrivant شارس.

264

النَّاسُ أَخْمَاسٌ، وَأَكْثَرُهُمْ أَنْجَاسٌ،

Il y a plusieurs races d'hommes et la plupart sont impures.

265

النَّاسُ أَكْثَرُهُمْ أَغْمَارٌ، وَإِنْ تَقَعَّسَتْ بِهِمِ الأَعْمَارُ،

Presque tous les hommes restent sans expérience, si longue que soit leur vie.

Parmi les diverses significations du verbe قعس à la cinquième forme, on trouve « grandir, s'accroître, » en parlant des jours ; c'est bien le sens qu'il faut adopter ici. Il est autorisé par les exemples suivants tirés de l'*Assas* par les commentaires : يمى ويمه تقعّس اى بَعد, ou bien encore انعسَ الله بلعك الاعمار « que Dieu prolonge tes jours ! »

266.

النّاسُ عَن الحَقّ مَزْوِر، ودَعْواهُم باطِلٌ وَزُور،

Les hommes s'écartent de la vérité; leurs prières ne sont que mensonge et fausseté.

267.

النِّسآء مَتَى عَرَفْنَ قَلْبَكَ بِالغَرام، أَلْصَقْنَ أَنْفَكَ بِالرَّغام،

Les femmes, dès qu'elles surprennent l'amour dans ton cœur, font de toi un esclave.

Littéralement «elles te mettent le nez dans la poussière;» رغام «terre mêlée de sable fin.» Un poëte a dit dans le même ordre d'idées :

واذا هويتَ فقد تعبّدك الهوى
فاخضع لألفك كائنًا مَن كان

268.

نَظَرَتْ إليكَ السَّبْعُونَ وأنتَ سَبُع، وَتَضْبَعُ فى الدُّنيا كانَّكَ فى ثَلَّةٍ ضَبُع،

Tu approches de tes soixante et dix ans et, semblable à une bête fauve, tu sors encore tes griffes comme (le loup) au milieu d'un troupeau.

Après سبعون il faut sous-entendre سنةً; ثلّة, avec un *fatha* sur la première radicale, «troupeau de moutons ou d'animaux en général;» avec un *dhamma*, «troupe d'hommes.»

269

نَقْلُ الصَّخْرِ مِنَ القُنَنِ، أَهْوَنُ مِنْ حَمْلِ المِنَنِ،

Il est plus facile de charrier un rocher du haut d'une montagne que de subir les reproches d'un bienfaiteur

قنن, pluriel de قُنّة « sommet d'une montagne » et en général « tout lieu escarpé ; » منن, pluriel de مِنّة « les obligations résultant des bienfaits, les reproches auxquels on est exposé de la part du bienfaiteur. » Un poète exprime la même pensée en termes presque semblables :

لَنقل الصخر من قنن الجبال   احب الىّ من منن الرجال
وذُقتُ مرارةَ الاشياء طرًّا   فما شىء امرُّ من السؤال

270.

هَذِهِ طَرَائِقُ مَا فِيهَا رَائِقٌ، وخَلَائِقُ غَيْرُهَا بِكَ لَائِقٌ،

Les voies n'ont rien de louable et d'autres mœurs te siéraient mieux

Conseil donné en termes un peu vagues à ceux qui font fausse route et ne se conduisent pas en bons musulmans.

271

هُجُومُ الأَزَمَات، يَفْسَخُ العَزَمَات،

Le choc des désastres renverse les plus fermes desseins

Afin de mieux faire saisir la portée de cette sen

tence, le commentaire C ajoute : « Tel est, par exemple, l'homme qui, après avoir fait vœu de consacrer sa fortune à des œuvres pies, se trouve subitement ruiné et ne peut donner suite à ses sages résolutions. »

272.

الهُمُومُ بِمِقْدارِ الهِمَمِ،

Les inquiétudes sont en proportion des aspirations.

273.

وَتَّدَ ٱللّٰهُ الأَرْضَ بِالأَعلامِ المُنِيفَةِ، كما وَطَّدَ المِلَّةَ الحَنَفِيَّةَ بِعُلُومِ أَبِي حَنِيفَةَ،

Dieu, de même qu'il a fixé la terre à l'aide de hautes montagnes, a raffermi la communauté musulmane par la science d'Abou Hanifah.

اعلام, pluriel de عَلَم « signe, ce qui se voit de loin » et par dérivation « montagne. » C'est une allusion à *Koran*, LXXVIII, 6 et 7 : « N'avons-nous pas établi la terre comme un tapis et les montagnes comme des pilotis? » Cette sentence, si elle est bien de notre auteur, témoigne de son adhésion au rite hanéfite, ce qui se concilie parfaitement avec ses croyances rationalistes. Voir la préface des *Colliers d'or*.

274.

وَجَدَ قَرِينًا يُناصِحُه، فَظَنَّهُ قَرْنًا يُناطِحُه،

Il trouve un ami plein de dévouement et s'en méfie comme de la corne menaçante (du taureau).

Allusion à ceux qui prennent en mauvaise part les conseils les plus désintéressés.

275

وَجْهٌ بِلا حَيَاءٍ عُودٌ قُشِرَ لِيطُهُ ، أَوْ سِراجٌ فَنِىَ سَلِيطُهُ ،

Un visage sans pudeur est un arbre dépouillé de son écorce, ou une lampe dont l'huile est consumée.

ليط « partie ligneuse, l'*aubier*, interposée entre la première écorce et le *liber*. » سليط « huile d'olive ou de sésame qui alimente la lampe. »

276

وَقْعُ اليَارُوخِ عَلَى اليَافُوخِ ، أَهْوَنُ مِن وِلايَةِ بَعضِ الفُرُوخِ ،

Il est moins douloureux de recevoir un coup de sabre sur le crâne que de gouverner certaines plèbes.

Au dire des commentaires, *yaroukh* est le nom d'un sabre d'une trempe merveilleuse qui appartenait à Mohammed ben Ali Haschemi, gouverneur de la Mecque. فروخ, pluriel de فرخ « poussin, » et métaphoriquement « homme de rien. » L'auteur ajoute dans son *Assas* (cité par C.) que les Arabes disent en proverbe هو فرخ من الفروخ, dans le même sens que هو ولد زناء. Cependant, par une contradiction fréquente dans leur langue, l'expression فرخ القوم signifie « l'homme le plus considérable de la tribu. » On remarque aussi ce double sens dans l'expression proverbiale بيضة البلد, cf. *Colliers d'or*, max. XXXII.

277.

وَلَدُ الشَّرِيفِ أَوْلَى بِالشَّرَفِ، والدُّرُّ أَعْلَى مِنَ الصَّدَفِ،

Le fils du *schérif* a plus de droit aux honneurs; c'est ainsi que la perle l'emporte sur la nacre.

278.

وَيْلٌ لِكُلِّ رَئِيسٍ، مِن عَذابٍ بَئِيسٍ،

Que tout prince craigne un châtiment terrible !

« Un châtiment terrible, » c'est-à-dire la damnation éternelle; expression tirée du *Koran*, VII, 165.

279.

وَيْلٌ لِلْمَسَّاكِينَ، مِنَ المَسَاكِينِ

Cette sentence peut s'expliquer de deux manières, selon la place qu'on donne aux deux mots مساكين, avec et sans *teschdîd*. S, p. 56, suivant l'ordre de construction adopté par son commentaire, traduit : « væ pauperibus ab avaris; » la même explication se lit dans le commentaire M, fol. 102. Celle du commentateur turc me paraît préférable : « Malheur aux avares, à cause des misérables ! » c'est-à-dire malheur aux mauvais riches qui refusent de payer la *dime*, les malédictions des pauvres les poursuivront jusque devant le tribunal de Dieu et seront cause de leur damnation éternelle ! La pensée de

l'auteur prend ainsi une énergie particulière et rappelle une expression analogue des *Colliers d'or*, maximes XXVII et LVIII.

280.

يا أُنَيْسَان، عادَتُكَ النِّسْيان ،

انيسان, diminutif de انسان, avec une nuance de pitié «pauvre homme, être chétif.» Les moralistes arabes, profitant de la ressemblance des deux mots, aiment à répéter que *insan* «homme» vient du radical *neça* «oublier;» de même le cœur, *qalb*, doit son nom à sa mobilité, *qalab* et *taqallab*. Cette étymologie, plus édifiante que scientifique, est formulée dans le vers suivant :

وما سُمِّيَ الانسانُ الا لِنسيه وما القلب الا انه يتقلّبُ

281.

يا بُنَيَّ قِ فَاكَ، ممّا يَقْرَعُ قَفَاكَ ،

Cher enfant, que ta bouche s'abstienne de toute parole qui serait un danger pour ta tête.

قِ, deuxième personne singulier de l'impératif du verbe وقى, fut. يقي «préserver, prémunir.» La conjugaison de ce verbe doublement imparfait qui se retrouve à la deuxième personne du pluriel, قُوا, dans *Koran*, LXVI, 6, parait avoir embarrassé de bonne heure les grammairiens arabes. Voir, à ce sujet, une

plaisante anecdote dans les *Prairies d'or*, t. VIII, p. 131 et suiv.

282.

يا دُنيا تَحْلِينَ لِأَولادِكِ ثُمَّ تَمُرِّين، وتَحْلِينَ بِهِم ثُمَّ تَمُرِّين،

Ô monde ! tu t'arrêtes un moment auprès de tes fils et tu passes ; à ta douceur succède l'amertume.

283.

يا ذَا الكِبْرِ ٱئْتِ ما هُوَ بِالعَبْدِ أَجْدَر، وَإِن كُنتَ أَعَزَّ مِن الكِبْرِيتِ الأَحْمَر،

Rapprochement cherché entre كِبرِ ائتِ et كبريتِ. On peut traduire ainsi : « Homme orgueilleux, que ta conduite soit digne d'un serviteur de Dieu, c'est-à-dire sois humble comme il convient de l'être à un esclave créé par Dieu, lors même que tu aurais plus de valeur que le soufre rouge. » Le soufre rouge, ou plutôt l'arsenic sulfuré rouge (*realgar*), est une substance assez rare qu'on trouve à l'état cristallisé dans les mines d'arsenic. On en a fait, en style poétique, le synonyme d'or, parce que les alchimistes prétendaient obtenir de l'or par le mélange du soufre rouge et du jaune. De là l'expression proverbiale اعزّ من الكبريت الاحمر. (Cf. *Meïdani*, t. I, p. 429.)

284

يا طالِبَ المالِ طالَ بِكَ الرِّضاعُ فَمَتى الفِطامُ، إِحْذَرْ لا يَقْذِفَنَّكَ في الحُطَمَةِ هَذا الحُطامُ،

Homme avide de richesses, assez longtemps tu as été semblable à un enfant à la mamelle, à quand le sevrage? Prends garde que les vanités de ce monde ne te précipitent en enfer.

فطام «sevrage;» quand viendra pour l'homme saturé de jouissances le moment du sevrage, c'est-à-dire de l'austérité et de la pénitence? حُطَمَة «un des sept cercles de l'enfer, réservé surtout aux insulteurs du Prophète, *Koran*, CIV, 4 et 5. Dans le *Kasschaf*, II, p. 485, *holamah* est expliqué par «flamme qui dévore et réduit en cendres.» Voir aussi *Beidawi*, II, p. 416.

285

يَدُ البَخيلِ لا تَبْيَضُّ حَتَّى تُسْلَقَ بِالمِقْوَلِ، ولا تَسْتَخْرِجُ ما في الجَبَلِ إِلَّا الضَرْبُ بِالمِعْوَلِ،

Littéralement «la main de l'avare ne blanchit qu'après avoir été écorchée par la langue;» ce que les commentaires expliquent par «l'avare ne devient généreux qu'après avoir été harcelé par de pressantes sollicitations.» On dit, en effet, d'une main généreuse qu'elle est *blanche*, comme on applique, par opposition, سواد اليد «noirceur de la main,» à l'avare qui refuse ses dons. Le texte de S., p. 68, au lieu

de تبيّض, porte تبضّ; cette variante donne aussi un sens acceptable, puisqu'on dit d'un homme parcimonieux : ما يبضّ حجره « c'est un rocher d'où l'eau ne suinte pas. » Continuant la même image, l'édition de Leyde lit مآء الجبل « l'eau ne jaillit du rocher qu'à l'aide de la pioche ; » c'est aussi la lecture de M. Notre leçon, ما فى الجبل « ce qui est dans la montagne, le minerai, » est confirmée par la copie 433, supplément arabe.

INSCRIPTION

DE TIGLAT-PILÉSER II.

ÉTUDE ASSYRIENNE,

PAR M. CHARLES ENEBERG.

Cette inscription, qui se trouve p. 67, vol. II, de la grande collection d'écritures cunéiformes de Rawlinson, intitulée : *The cuneiform inscriptions of western Asia*, a déjà en partie été interprétée par MM. Oppert (*Exp. en Mésopotamie*, I, p. 336, 337), Schrader (*Die Keilinschr. und das Alte Testament*, p. 32, 129, 138, 139, 147) et Menant (*Annales des rois d'Assyrie*, p. 140-144). Mais comme les deux premiers auteurs n'en ont déchiffré qu'une petite partie, et que la traduction plus étendue du dernier ne me paraît pas suffisamment exacte, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de chercher à expliquer de nouveau cette inscription autant que son état de mutilation le permet, et, m'appuyant sur le bienveillant encouragement de mon illustre professeur M. Oppert, j'ose présenter mon interprétation aux lecteurs du *Journal asiatique*.

---

(1) Hekal Tuklat-habal-asar sar rabu-u sar
Palatium Tiglat-Pileseri, regis magni, regis

dannu sar kissati sar mat Assur sar Babilu
potentis, regis legionum, regis Assyriæ, regis Babylonis,

sar mat Su-me-ri u Akkadi sar kip-rat arba-ti
regis terræ Sumeri et Accadi, regis regionum quattuor,

(2) idlu qardu sa tu-kul-ti . . . . a-
justi, bellicosi, qui reverentiā (deorum hostes) ut

bu-bis is′-pu-nu va zi-qi-bis im-nu-u (3) sar sa
acervum dissipavit et in baculis numeravit, regis, qui

ina zi-kir Assur Sa-mas u Marduk ili ra-
in memoria Assuri, Solis et Marduchi, deorum ma-

būti ul-tu mar-ra-ti sa Bit-Ya-ki-ni a-di
gnorum, inde a mari, quod Bit-Yakini, usque ad

mat Bi-ik-ni sa napaḥ san-si (4) u tiham-tiv
terram Bikni, quæ ortus solis, et (a) mari,

sa śul-mi san-si a-di mat Mu-uz-ri ul-tu Urra
quod occasus solis, ad terram Muzri, a (Luce?)

a-di (Nabu?) matāt i-pi-lu va e-bu-su sar-ru-uś-śi-
ad , terras regnat et facit dominatum

in (5) ul-tu ris sarru-ti-ya a-di 17 bali-
earum. Inde ab initio regni mei usque ad XVII annum

ya nisi I-tu-ʾ nisi Ru-bu-ʾ nisi Ḥa-mar-
meum homines Ituʾ, homines Rubuʾ, homines Ḥama-

a-ni nisi Lu-ḥu-u-a-tu nisi Ḥa-ri-lu nisi
rani, homines Luḥūatu, homines Ḥarilu, homines

Ru-ub-bu-u-ra-pi-qu nisi Ḥi-ra-a-nu nisi
Rubbūrapiqu, homines Ḥirānu, homines

Ra-bi-ilu (6) nisi Na-ṣi-ru nisi Gu-lu-śu nisi
Rabilu, homines Naṣiru, homines Guluśu, homines

Nabatu nisi Ra-qu nisi Ka . . . nisi Ru-um-
Nabatu, homines Raqu, homines Ka . . . homines Rum-

mu-lu-su nisi A-di-li-e nisi Kib-ri-e nisi
mulusu, homines Adile, homines Kibre, homines

U-bu-du nisi Gu-ru-mu nisi Hu-da-du nisi
Ubudu, homines Gurumu, homines Ḥudadu, homines

Hi-in-di-ru (7) nisi Da-mu-nu nisi Du-na-nu
Hindiru, homines Damunu, homines Dunanu

nisi Ni-il-qu nisi Ra-di-e nisi Da. . . nisi
homines Nilqu, homines Rade, homines Da. . . homines

U-bu-lu nisi Kar-ma-' nisi Am-la-tu nisi
Ubulu, homines Karma', homines Amlatu, homines

Ru-'-a nisi Qa-bi-' nisi Li-'-ta-a-u nisi
Ru'a, homines Qabi', homines Li'tau, homines

Ma-ru-su (8) nisi A-ma-tu nisi Ḥa-ga-ra-a-nu
Marusu, homines Amatu, homines Ḥagaranu,

er Dur-Ku-ri-gal-zi er A-di. . . er Bir-tu sa
urbem Dur-Kurigalzu, urbem Adi. . . urbem Birtu, quæ

Sa-ar-ra-gi-ti er Bir-tu sa La-ab-ba-na-at er
Sarragiti, urbem Birtu, quæ Labbanat, urbem

Bir-tu sa er Kar-Bel matāt (9) nisi A-ru-mu
Birtu, quæ urbs Kar-Bel, terras hominum Arumu

kali-su-nu sa ṣid-di nahar Diglat, nahar Purat
omnium, qui in ripis fluminis Diglat, fluminis Purat

u nahar Su-rap-pi a-di-lib-bi nahar Uk-ni-e sa
et fluminis Surappi usque ad flumen Ukne, quod

kisad tihamtiv sap-li-ti ak-sud di-ik-ta-su-nu
prope a mari inferiore, subegi, occidendos eorum

a-duk sal-la-śu-nu as-lu-la (10) nisi A-ru-mu
occidi, spolia eorum spoliavi. Homines Arumu,

ma-la ba-su-u a-na mi-ṣir mat Assur u-tir-ra-as-
quotcunque erant, in regionem Assyriæ converti

su-nu-va u sapiṭi-ya piḫati eli-su-nu as-
eos et magistratus meos, præfectos super eos po-

kun ina Tul-Ḥam-ri sa er Ḥu-mut i-qab-bu-
sui. Apud Tul-Ḥamri, quod urbem Ḥumut appel-

su-u-ni (11) er ebu-us er Kar-Assur suma-su
lant, urbem feci, urbem Kar-Assur nomen ejus

ab-bi nisi matāt ki-sid-ti qati-ya
prædicavi; homines terrarum, prædæ manuum mearum,

ina lib-bi u-se-rib ina si-par Nipur Bab-
eo traduxi. In splendore (urbium) Nipur, Ba-

ilu Barśip Kute Kis... u Uruk ma-ḫa-zi
bilu, Barśip, Kute, Kis... et Uruk, locorum munitorum

la-sa-na-an (12) lu niqi elluti a-na Bel-Zir-
gentium, sane sacrificia excelsa (deis) Bel-Zir-

bāni-ti Nabu Tas-me-tuv Nirgal La-aś ili rabūti
bānit, Nabu, Tasmetuv, Nirgal, Laś, deis magnis,

beli-ya ak-ki va i-ra-mu nisi śan-gu-u-ti
dominis meis, sacrificavi et extuli. Homines dominantes

mat Kar-du-ni-as rapas-tu a-na pat gim-
terræ Kardunias amplæ, secundum circuitum univer-

ti-sa a-bil va (13) e-bu-sa sarru-u sa nisi
...statis ejus, tributarios feci et feci regem ejus. Homines

Bu-qu-du sa-pa-ri aś-ḥu-ub di-ik-ta-su-nu
Buqudu vagantes abstraxi. occidendos eorum

a-duk sal-la-śu-nu ma-at-tu as-lu-la nisi Bu-qu-du
occidi. spolia eorum multa spoliavi; gentem Buqudu

su-a-tu er La-ḥi-ru sa i-di bi-ri i-na er
hanc, urbem Lahiru, quæ potestas puteorum in urbe

Ḥi-li-im-mu (14) er Pi-il-lu-tu sa pat-ti mat
Ḥilimmu, urbem Pillutu, quæ finis terræ

E-lam-ti a-na mi-ṣir mat Assur u-tir va ina qati
Elam, in regionem Assyriæ converti, et manibus

nisi sapiṭi-ya nisi salaṭ er Ar-rap-ḥa
satraparum meorum, imperatorum, urbem Arrapḥa

am-nu mat Kal-du-du ma-la ba-su-u aś-śu-
adnumeravi. Terram Kaldudu, quanta erat, trans-

ḥa-am-ma (15) ina ki-rib mat Assur u-sa-aś-dir
mutavi in medio Assyriæ disposui;

mat Kal-du a-na si-ḥir-ti-su ḥu-ḥa-ris aś-ḥu-
terram Kaldu ex circuitu ejus, ut pulverem, verri

ub-sa Nabu-u-sab-si habal Si-la-a-ni di-ik-ta-su
eam. Nabu-sabsi-pal-Silani, occidendos ejus

ina i-ta-at er Śa-ar-rap-a-ni er-su a-duk (16)
in muris urbis Sarrapani, urbis ejus occidi

u sa-a-su maḥ-ri-it sa'ari er-su a-na iz-za-qi-pi
et eum ante portas urbis ejus in palos

u-se-li-su-va u-sad-gi-la mat-śu er Śa-ar-
extuli et tradidi (præfecto) terram ejus. Urbem Śar-

rap-a-nu as-si-pi-ik . . . . ak-sud 50,000
rapanu dilui, cepi. Quinquaginta

5,000 nisi a-di mar-si-ti-su-nu (17) sal-
quinque millia hominum cum bonis eorum, spo-

ła-śu [illegible] sa-su-su [illegible] sa-ga-su assat-
liis ejus (urbis), rebus pretiosis ejus, opibus ejus, mulieri-

śu banāti-ṣu u ili-su as-lu-la er su-a-tav
bus ejus, filiabus ejus et deis ejus abstuli. Urbem hanc

a-di era-ni sa li-mi-ti-su ab-bul ag-gur ina isati
cum oppidis, quæ vicinitas ejus, delevi, devastavi, igne

as-ru-up va ana tul u kar-me u-tir (18)
concremavi et in tumulum et acervos converti.

er Tar-ba-ṣu er Ya-pal-lu ak-sud 30,000
Urbem Tarbaṣu, urbem Yapallu cepi; triginta millia

nisi a-di mar-si-ti-su-nu sa-su-su-nu sa-
hominum cum bonis eorum, rebus pretiosis eorum, opi-

ga-su-nu ili-su-nu [as-lu-la] . . . . . [su]-a-tu-nu
bus eorum, deis eorum abstuli; . (urbes) has

a-di era-ni sa li-mi-ti-su-nu (19) ki-ma
una cum oppidis, quæ vicinitas earum, sicut

tul a-bu-bi u-ab-bid Za-qi-ru habal Sa-ʾ-al-li
acervum granorum, delevi. Zaqiru-pal-Saʾalli

i-na a-di-e ili rabūti aḥ-ṭi va it-ti . . . . .
contra præcepta deorum magnorum peccavit et

sa-a-su a-di nisi rabuti-su ina qati u-sa-bit (20)
cum cum viris magnis ejus manibus arripui.

bi-ra-a-ti parzil ad-di su-nu-ti va a-na mat Assur
catenas ferreas imposui eis et in Assyriam

al-qa-a nisi mat Bit-Śa-'-al-li ip-la-ḫu er
conjeci. Homines terræ Bit-Sa'alli timebant urbem

Dur. . . . . a-na dannu-ti-su-nu iṣ-ba-tu (21) er
Dur. . . . ad arcem suam ceperunt. Urbem

su-a-tu ina bi-ru-ti u . . . . ak-sud va qaq-qa-ris
hanc per fossas (?) et . . . . . cepi et in pulvere

am-nu. 50,000 4,000 nisi a-di
numeravi. Quinquaginta quattuor millia hominum cum

mar-si-ti-su-nu sal-la-śu-nu sa-su-su-nu
bonis eorum, præda eorum, rebus pretiosis eorum,

sa-ga-su-nu assat-śu habli-su banati-
opibus eorum, mulieribus ejus (urbis), filiis ejus, filiabus

su u ila-ni-su as-lu-la (22) er Am-li-la-tu ak-sud
ejus et deis ejus abstuli. Urbem Amlilatu cepi.

nisi a-di mar-si-ti-su-nu sal-la-śu sa-su-
homines cum bonis eorum, præda ejus, rebus pretiosis

su sa-ga-su as-lu-la. mat Bit-Sa-'-al-li a-na
ejus, opibus ejus abstuli. Terram Bit-Sa'alli, ex

si-ḫir-ti-su a-bu-bis as-pu-un va u-sab-
circuitu ejus, ut acervum granorum, dissipavi, et deva-

ri-ba da-rum-me-su (23) matat su-a-ti-na a-na
stavi domicilia ejus. Terras has in

mi-ṣir mat Assur u-tir-ra Du-gab habal A-muk-
regionem Assyriæ converti. Dugab, filius Amuk-

ka-a-ni ina er Śa-pi-e er sarru-ti-su e-ṣir-su
kāni, in urbe Śape, urbe regni ejus, inclusi eum;

di-ik-ta-su ma-at-tu ina pan sa'ari-su a-duk (24)
occidendos ejus multos ante portas ejus occidi.

kiri iṣ mu-ṣuk-kan-ni sa di-iḥ dur-su
Nemora arborum mastichinarum, quæ prope ab arce ejus,

a-kiś va ana bel ul e-zib . . . . -su sa. . . . .
cecīdi et domino nihil reliqui; . . . . ejus, quæ. . . . .,

a-duk va u-ḥi-nu-su as-mud va u-mal-la kir-ba-
cecīdi et ejus abolevi et implevi partes

a-ti gi-mir erani-su (25) ab-bul ag-gur
interiores. Omnia oppida ejus delevi, devastavi,

ina isati as-ru-up mat Bit-Si-la-a-ni mat Bit-
igne combussi. Terram Bit-Silāni, terram Bit-

A-muk-ka-a-ni u mat Bit-Sa-'-al-li a-na śi-ḥir-ti-
Amukkāni et terram Bit-Sa'alli, ex circuitu

su-nu ki-ma tul a-bu-bi u-ab-bid a-na tul
earum, sicut acervum granorum, abolevi, in acervum

u karme u-tir (26) ma-da-tu sa Ba-la-śu habal Dak-
et tumulos converti. Tributum Balaśi, filii Dak-

ku-ri Na-di-ni. . . . . kas'pa, ḥuraṣa ni-sik-ti abni
kurii, Nadinii, argentum, aurum, gemmas

am-ḥar Marduk-habal-iddi-na habal Ya-ki-ni sar
accepi. Marduk-habal-iddi-na, filius Yakinii, rex

tihamtiv sa ina sarra-ni abûti-ya a-na ma-ḫar
maris qui sub regibus avis meis ad tributum dandum

ma am-man la il-li-kam-ma (27) la u-na-as-si-qa
aliquid non venerat neque osculatus erat

sepâ-su-un pul-hi melamme sa Assur bel-ya
pedes eorum, terror ingens Assuri, domini mei,

iś-hu-bu-su-va a-na er Śa-pi-ya a-di maḫ-ri-ya
occupavit eum In urbem Sapiya ante me

il-li-kam-ma u-na-as-si-qa sepâ-ya ḫuraṣa e-par
processit, osculatus est pedes meos. Aurum, pulverem

mati-su a-na ma-'-di-e (28) su-qut-ti ḫuraṣa abni
terræ ejus, abundanter, potoria aurea, ...

... ḫuraṣa ni-sik-ti abni bi-nu-ut tihamtiv......
.........., gemmas, fructum maris

......lu-bul-ti bir me S I M ma'dutu kala-ma
vestes beromenses (?) multas, omnis generis

alpi u ṣi-e-ni ma-da-ta-su am-ḫar (29) mat
boves et oves tributum ejus accepi. Terram

Nam-ri mat Bit-Śa-an-gi-bu-ti mat Bit-Ḫa-am-ban
Namri, terram Bit-Sangibuti, terram Bit-Ḫamban,

mat Śu-ḫar-zu mat Ba-ar-ru-a mat Bit-Zu-al-za-as
terram Suharzu, terram Barrua, terram Bit-Zualzas,

mat Bit-Ma-at-ti er Ni-qu-sa mat Um-li-ya-as
terram Bit-Matti, urbem Niqusa, terram Umliyas,

mat Bit-Tar-an-za-ai mat Par-su-a mat Bit-
terram Bit-Taranzai, terram Parsua, terram Bit-

Za-at-ti (30) mat Bit-Ab-da-dani mat Bit-Kap-śi
Zatti, terram Bit-Abdadani, terram Bit-Kapśi,

mat Bit-Śa-an-gi mat Bit-Ur-zak-ki mat Bit-
terram Bit-Śangi, terram Bit-Urzakki, terram Bit-

Istar er Zak-ru-ti mat Gi-zi-ni . . . . . mat
Istar, urbem Zakruti, terram Gizini, terram

Ni-is-sa-a er Ṣi-bu-ur er U-ri-im-za-an mat
Nissā, urbem Ṣibur, urbem Urimzan, terram

Ra-ʾ-u-śa-an (31) . . . . . mat Bu-uz-tu-uz mat
Raʾuśan, terram Buztuz, terram

A-ri-ar-mi mat. . . . . mat Śa-al-śu. . ni mat
Ariarmi, terram . . ., terram Śalśu . . . ni, terram

A-ra-qu-ut-tu mat Kar-Zi-ip-ra mat Gu-qi-na-na
Araquttu, terram Kar-Zipra, terram Guqinana,

mat Bit-Śa-ak-zu-ad mat Śi-il-ḫa-zi (32) sa
terram Bit-Śakzuad, terram Śilḫazi, quæ

dan-nu-ut sa mar Bab-ilu i-qab-bu-su-u-ni
(fuit) locus firmus, quem filium Babylonis appellabant,

mat Ru-u a-di mat Bit-Dur mat Us-kaq-qa
terram Rū usque ad terram Bit-Dur, terram Uskaqqa

a-na mat Si-ik-ra irṣit sa ḫuraṣ na-gi-e sa mat
ad terram Sikra, terram auream, provincias terræ

Ma-da-ai ruquti ana pat gim-ri-su-nu ḫu-
Madai remotæ, ex circuitu universitatis earum, ut

ḫa-ris ak-tum va (33) di-ik-ta-su-nu ma-at-tu
pulvere operui et occidendos earum multos

a-duk 60,000 5,000 nisi a-di mar-si-ti
occidi. Sexaginta quinque millia hominum cum bonis.

śuśi nir-nun-na-su-nu par-ra-a-ti su nu alpi su-nu
equis. eorum, juvencis eorum, bobus eorum,

si-e-ni-su-nu a-na la ma-ni as-lu-la [34] erani-su-nu
ovibus eorum in infinitum abstuli. Oppida eorum

ab-bul ag-gur u isati as-ru-up a-na tul u kar-me
delevi, devastavi et igne combussi, in acervum et tumulos

u-tir mat Nam-ri mat Bit-Śa-an-gi-bu-ti mat
converti. Terram Namri, terram Bit-Sangibuti, terram

Bit-Ha-amban mat Bit-Śu-ḫar-zu mat Bit-Bar
Bit-Ḫamban, terram Bit-Suḫarzu, terram Bit-Bar-

ru-a mat Bit-Zu-al-za-as [35] mat Bit-Ma-at-ti er
rua, terram Bit-Zualzas, terram Bit-Matti, urbem

Niq-qu-sa mat Um-li-ya-as mat Bit-Tar-an-za-ai
Niqqusa, terram Umliyas, terram Bit-Taranzai,

mat Pa-ar-śu-a mat Bit-Za-at-ti mat Bit-Ab
terram Parśua terram Bit-Zatti, terram Bit-Ab-

da-da-ni mat Bit-Kap-śi mat Bit-Sa-an-gi mat
dadani, terram Bit-Kapsi, terram Bit-Sangi, terram

Bit-Ur-zak-ki er Bit-Istar [36] er Zak-ru-ti sa
Bit-Urzakki, urbem Bit-Istar, urbem Zakruti

mat Ma-da-ai ruquti a-na mi-ṣir mat Assur
terræ Madai remotæ in regionem Assyriæ

u-tir-ra erani sa kit-bi-su-nu a-na es-su-ti
converti; oppida, quæ in his (terris), ab integro

ep-us tukulti Assur bel-ya ina lib-bi ar-mi
ædificavi, obedientiam Assuri, domini mei, ibi constitui,

nisi matāt ki-sid-ti qati-ya ina lib-bi u-se-
homines terrarum, prædæ manuum mearum, eo tra-

rib (37) nisi sapiṭi-ya nisi piḥati eli-su-nu as-kun
duxi; magistratus meos, satrapas eis præfeci.

ṣa-lam sarru-ti-ya ina mat Ti-ik-ra ak-ki
Imaginem imperii mei in terra Tikra puram exposui.

er Bit-Istar er Ṣi-bu-ur mat A-ri-ar-mi
Urbem Bit-Istar, urbem Ṣibur, terram Ariarmi,

mat . . . . . (38) er Śi-il-ḥa-zi sa dan-nu-
terram . . . . ., urbem Śilḥazi, quæ (fuerat) locus

tu sa mar Bab-ilu i-qab-bu-su-u-ni ul-til
firmus, quem filium Babylonis appellaverant, consevi,

va . . . . mat El-li-pa-ai u bel erani sa
et (occupavi) terram Ellipai et dominam urbium

sade kali-su-nu a-di mat Bi-ik-ni (39)
montanarum omnium usque ad terram Bikni;

. . . śūśi nir-nun-na par-ra-a-ti u ṣi-e-ni . . . . . .
equos juvencos et oves (abstuli). . .

qur-di ta-nit-ti sa Assur bel-ya sa ina sade
Victoriam, gloriam Assuri, domini mei, qui inter montes

kali-su-nu e . . . . . (40) . . . . . Assur bel-ya
omnes, (comparavi). . . . . Assur, dominus meus,

iś-ḥu-bu-su-va a-na er Dur Tuklat-habal-asar
abstulit eum, et ad urbem Dur-Tuklat-habal-asar,

er sa . . . . mahri-ya il-li-kam u-na-as-si
urbem, quæ . . . . . . ante me processit, osculatus est

[-qa sepâ-ya] (41) . . . nir-nun-na u ṣi-e-ni iṣ-bat . . .
(pedes meos) et oves arripuit (?)

. . . . (42) . . . . Assur, dannu
. . . . Assur, potens

sarr-a-ni a-na mat Ma-da-ai dannûti sa napah
inter reges, in terram Madai potentem versus ortum

sam-[si] . . . . (43) . . . . . . mat Kir-hu
solis (me duxit) . . . . Terram Kirhu

a-na gi-mir-ti-su ak-sud a-na mi-ṣir mat Assur
omnino cepi, in regionem Assyriæ

utir-ra . . . . (44) . . . . sarru-ti-ya
converti . . . . imperium meum

ina lib-bi ad-di tuklat Assur bel-ya
ibi condidi, reverentiam Assuri, domini mei,

ina lib-bi ar-mi . . . .
ibi constitui . . . .

(45) . . . . . [U]-ra-ar-ṭa-ai Śu-lu-ma-al mat Me-lid-
. . . .

da-ai . . . . (46) . . . . Ku-us
. . . .

ta-as-pi mat Ku-muh-ai a-na ka-sa-di-sa . . . .
. . . .

. . . . (47) . . . . mat Kis-ta-an
. . . .

u mat Ḥal-pi na-gi-e sa mat. . . . .
. . . .

. . . (48) . . . . nahar Śi-in-zi nahar . . . . .
. . . .

ki-ma na-ba-śi [as-ru-up]. . . . . (49) . . . . . .
sicut sordes combussi. . . . .

. . . . . kima su-nu-ti ina qabal . . . . . (50) . . . . .
. . . .

. . . . sarru-ti . . . . (51) . . . .
. . . .

(52). . . . . sa a-di maḥ-ri-ya . . . .
. . . . coram me . . . .

. . . . . (53) . . . . er Te-ma-ai er Śa-ab-ʾ-ai er
. . . .

Ḥa-ai-ap-pa-ai er Ba-da-na-ai . . . . . (54) . . . . . san-si
. . . .

sa nin la i-du sa-nu-ti va a-sar-su-un
quos quisquam non cognovit et locum eorum

ru-u-qu ta-nit-ti be-lu-ti-ya . . . . (55) . . . . .
remotum, (ad) gloriam regni mei . . . .

gammali a-na-qa-a-ti S I M maʾdutu kal-a-ma ma-
camelos, camelas, multum, totum tri-

da-ta-su-nu . . . . a-di . . . .
butum eorum . . . . cum . . . .

. . . . (56) I-di-bi-ʾ-i-li a-na Ni-gab-u-ti
(cepi). Idibiʾilium ad officium Nigabii

ma eli mat Mu-us-ri as-ku-un i-na matât
(faciendum) terræ Musri præposui. in terris

kali-si-na sa . . . . (57) ma-da-at-tu
omnibus, quæ . . . . Tributum

sa Ku-us-ta-as-pi mat Ku-muh-ai U-ri-ik
(hominis) Kustaspi terræ Kumuhai, (hominis) Urik

mat Qu-u-ai Si-bi-it-ti-bi-'-il er Gu-ub-la-ai . . .
terræ Quai, (hominis) Sibittibi'il urbis Gublai . . .

(58) E-ni-ilu mat Ḥa-am-ta-ai Pa-na-am-
(hominis) Enilu terræ Ḥamtai, (hominis) Panam-

mu-u er Ṣa-am-'-la-ai Tar-ḫu-la-ra mat Gam-
mu urbis Sam'lai (hominis) Tarhulara terræ Gam-

gu-ma-ai Šu-lu-ma-al mat Me-lid-da-ai . . . . . .
gumai (hominis) Sulumal terræ Meliddai, ...

. . . . (59) U-aś-śur-me mat Ta-bal-ai
. . . . . . (hominis) Uaššurme terræ Tabalai,

Us-ḫi-it-ti er Tu-na-ai Ur-bal-la-a er
(hominis) Ushitti urbis Tunai, (hominis) Urballa urbis

Tu-ḫa-na-ai Tu-ḫa-am-me (?) er Is-tu-un-da-ai
Tuḫanai, (hominis) Tuḫamme urbis Istundai

. . . . (60) . . . . ta-an-bi-'-il er (?)
. . . . (hominis) . . . . . tanbi'il urbis

Ar-va-da-ai Sa-ni-bu er Bit-Am-ma-na-ai
Arvadai, (hominis) Sanibu urbis Bit-Ammanai,

Sa-la-ma-nu mat Ma-'-ba-ai . . . .
(hominis) Salamanu terræ Ma'bai, ...

. . . . (61) Mi-ti-in-ti mat Aś-qa-lu-na-ai
. . . . (hominis) Mitinti terræ Aśqalunai,

Ya-ʾu-ḥa-zi mat Ya-ʾu-da-ai Qa-us-ma-la-ka
(hominis) Yaʾuḥazi terræ Yahudai, (hominis) Qausmalaka

mat U-du-mu-ai Mu-se- . . . .
terræ Udumuai, (hominis) Muse- . . . .

. . . . .(62) Ḥa-a-nu-u-nu er Ḥa-za-at-ai ḫuraṣa
. . . . . . (hominis) Ḥānūnu urbis Ḥazatai, aurum,

kaśpa anna parzil a-bar lu-bul-ti bir-
argentum, stannum, ferrum, antimonium, vestes bir-

me ku-kum lu-bul-ti mati-su-nu . . . .
menses, lineas, vestes terræ eorum, ...

(63) . . . . . bi-nu-ut tiham-tiv na-ba-li ṣi-bu-ta-at
. . . . fructum maris (et) terræ, spolia

ma-ti-su-nu ni-ṣir-ti sarru-ti śūśi nir-nun-na
terræ eorum, opes imperii, equos, ,

ṣimdāt ni-ri . . . . (64) U-aś-śur-me mat
jumenta jugalia (accepi). U-aśśurmeus terræ

Ta-bal-ai a-na ip-sit mat Assur u-mas-sil-va
Tabalai contra res terræ Assuri regnum fecerat et

a-di maḫ-ri-ya la il-li-ka nisi sapiṭi-ya
coram me non processerat; præfectos meos,

nisi rab-[sak] . . . . (65) [Lu]-ul-li-i
rabsacos (contra eum misi); Lullī'um,

habal La-ma-ma-na ina kuśśu sarru-ti-su u-se-sib
filium Lamamani, in solio regni ejus posui;

10 bilat huras 1,000 bilat kasp 2,000
decem talenta auri, mille talenta argenti, duo millia

śûsi . . . . (66) nisi sapiṭi-ya nisi rab-sak
equorum (accepi). Præfectos meos, rabsacos

ana er Sur-ri as-pur sa Mi-e-te-en-na er
in urbem Surri misi, (cui ?) Metenna urbis

Sur-ra-ai 150 bilat huraṣ . . . .
Surrai centum quinquaginta talenta auri (imposuerat).

(67) i-na uz-ni ni-gil-ti ḫa-śiś-śi pal-ki-e sa
Auribus apertis, attentis, faventibus, quas

is-ru-ka rabu me ili rabu ilu Nu-kim
dederat magnus centum deorum, magnus deus Nukim-

mut hekal irin . . . . (68) u Bit
mut, palatium pineum . . . . et Bit

Ḫi-it-la-an-ni tam-sil hekal mat Ha-at-ti
Hitlanni ad similitudinem palatii terræ Ḫatti

a-na multa-' ti-ya ina ki-rib er Kal-ḫi ep-us . . .
propter quietem meam in medio urbis Kalḫi feci . . .

. . . . (69) mi-sah-ti qaq-qa-ri sa eli
Mensuram terræ, quæ supra

hekali abi-ya maḫ-ra-a-ti ul-tu lib-bi nahar
palatia patrum meorum veterum, inde a flumine

Diglat u-sa-li . . . . (70) gi-mir . . . . .
Diglat auxi . . . .

um-ma-a-ni ha-as-si-ti nak-su-u . . . .

. . . . (71) . . . . su-bul mie iz-
. . . . Viam aquarum ve-

zu-ti abnu pi-lu-u dan-nu kima . . . . . sadi
hementium lapidis cærulei, ingentis, sicut (supra) montes,

as-bu-uk-va u . . . . su-mi-li . . . (72) . . . . .
fusi et . . . . sinistros . . . . . .

as-kun-va is-di-sun u-kin va u-sak-ki-ri
feci et fundamenta eorum posui et mirabil . . . . feci

iś-śi . . . . u-mal-[li] . . . . (73) . . . .
. . . . implevi . . . .

simtat u-maḫ-ḫi-ra bābi-sun ina ka-am-śi
. . . . . Instruxi (?) portas eorum pellibus marinis,

. . . . mu-ṣuk-kan-ni . . . . dap-ra-a-ni
sandalide, ebore, tamarice, ... cupressu.

(74) bilat sarra-ni mat Ḫat-ti mal-ki mat A-ri-mi
Tributa regum terræ Ḫatti, principum terræ Arimi

u mat Kal-di sa ina mi-bad gar-ra-du-ti-ya u-śi-
et terræ Kaldi, qui in exercenda potestate mea . . . . .

pa- . . . . u-mal-li (75) 5 ½ . . . .
, (accepi et) . . . . . implevi. . . . .

ul-tu su-bul mie a-di pa-as-qi . . . . eli
inde a via aquarum ad . . . . supra

hekali matāt . . . . (76) gusuri irin se-ḫu-ti
palatia terrarum . . . . Trabes pineas, cæsas (?),

sa ki-i e-ri-is ḫa-sur-ri a-na
quæ sicut tectum (essent), trabes conjungentes (?), propter

us-su-ti ta-a-bu bit mat . . . . . mat Lib-na-na
firmitatem, productum (?) terræ ...... terræ Libnana

u mat Am-ma-na-na [77] u-śa-bil-si-na kun-ni-i
et terræ Ammanana. aggessi eas. Fundamenta

u-sa-lik a-na şur-ru-uh śi-ma-a-ti sa . . . . . . abni
attuli ad turrim thesaurorum, quæ ......

si-par . . . . ab-ni uś-śi-va babu [78] zuluh
...... saxa evelli, et portam. postes

irin sur-van tu-'ma-te mu-na-'-ḥi sa e-ri-bi
pineos, cupresseos, conjunctos firmos, quorum pul

si-na e-ri-śi-na i-ziq-qu lub-bu [79]
chritudo [et] natura (?) defendunt partem interiorem

i-na sib-bu za-ḥa-li-e u ib-bi u-sal-bis-va e-ma
tholo marmoreo et puro texi. et firmiter

babani u-rat-ti aryai alpi lamsi
portas disposui, leones, tauri marmorei, leones marmorei,

sa . . . bi-na-te ma-'-su-nu uk-ku-lu ḥi-id-lu-bu
quorum ...... decreperunt variantes

ku-uş-bu [80] ni-ri-bi u-sa-aş-bit-va a-na tap-
forma Locos vicinos occupatos feci et ad admi-

ra-a-te u-sa-az-zi-iz i-lu-i im-tav abnu
rationem prosilientes feci. columnas splendentes saxi

pa-ru-ti i-na ki-ta-su-nu az-li-va u-nam-me-ra
politi subter [in] eos demisi et significavi

mu-su-u [81] u sa-lam abni ma-şar [?] su-
exitum. et imaginem saxeam vim (?) ponde-

par ili rabūti bi-nu-ut . . . . . u-sa-aś-ḫir
rosam deorum magnorum, productum . . . . . . murari jussi

. . . . . pu-luḫ-tu u-sar-si (82) ṣik-kat kar-ri
, reverentiæ participem feci. Laminas politas

ḫuraṣ kaśp u parzil a-na pat . . . . . al-me-
aureas, argenteas et ferreas in ambitu . . . . . . lucentes

si-na-ti va u-sa-an-bi-ṭa bu-un-ni-si-in (83) a-na
feci eas et ostendi figuras earum. Ad

su-bat sarru-ti-ya ad-ma-an sa as-si ni-sik-ti
quietem imperii mei templum, quod extuleram, pretiosos

abni si-par . . . . ar-ma-a ki-rib-sa (84)
lapides . . . . injeci parti interiori ejus.

hekali . . . . ḫi-ṭa-a-ti na-sa-a . . . . ka-ri epis
Palatia, ... fossas (?) . . . . arces faciens,

sar mu-rib . . . . . e-pi-si-sun a-na su-me-si-in
rex bene disponens, res eorum ex nominibus earum

ab-bi (85) bābi me-sa-ri mus-te-zir
(rerum) nuncupavi. Portas regias (?), includentes

di-in mal-ki sa kip-rat arba-ti mu-rib . . . . . ru
dona regum regionum quattuor, disponens, (addens ?)

bi-lat sade u ta-ma-a-ti (86) mu-se-ri-bu ḫi-zib
tributa montium et lacuum, proferens ?

ad-na-a-ti a-na ma-ḫar sar bel-su-un azkur
dona ad faciem regis, domini eorum, celebravi

zi-kar bābi-si-in.
memoriam portarum eorum (donorum).

TRADUCTION.

Palais de Tiglat-Pileser, grand roi, roi puissant, roi des légions, roi du pays d'Assur, roi de Babylone, roi du pays des Sumers et des Accads, roi des quatre régions, le juste, le belliqueux, qui, respectant les dieux, a dispersé les ennemis comme un monceau de blé et les a regardés comme des bâtons, le roi qui dans le souvenir d'Assur, de Samas et de Marduk, les grands dieux, règne sur les pays depuis la mer de Bit-Yakin jusqu'au pays de Bikni, situé vers le lever du soleil, et depuis la mer vers le coucher du soleil jusqu'à l'Égypte, et exerce sa domination sur eux.

Depuis le commencement jusqu'à la dix-septième année de mon règne je subjuguai les peuples Itu', Rubu', Khamarani, Lukhuatu, Kharilu, Rubbūrapiqu, Khiranu, Rabilu, Nasiru, Gulusu, Nabatu (les Nabatéens), Raqu, Ka. . . ., Rummulusu, Adile, Kibre, Ubudu, Gurumu, Khudadu, Damunu, Dunanu, Nilqu, Rade, Da. . . ., Ubulu, Karma', Amlatu, Ru'a, Qabi', Li'tāu, Marusu, Amatu, Khagaranu, la ville Khurigalzi, la ville Adi. . . ., la ville Birtu de Sarragiti, la ville Birtu de Labbanat, la ville Birtu de Kar-Bel, le pays de tout le peuple Arumu qui demeure sur les bords du Tigre, de l'Euphrate et du Surappi jusqu'au fleuve Ukni, qui est près de la mer inférieure; je tuai leurs guerriers, j'enlevai leurs dépouilles, je réduisis les hommes d'Arumu, autant

qu'il y en avait, sous la domination du pays d'Assur, et je mis au-dessus d'eux mes satrapes et mes préfets.

Près de Tul-Khamri, qu'ils appellent la ville Khumut, je fondai une ville; je la nommai Kar-Assur. J'y plaçai des hommes des pays qui étaient devenus le butin de mes mains.

Dans les temples brillants de Nipur, de Babylone, de Kuth, de Varka, les forteresses des peuples, j'élevai sur les autels des victimes de grande valeur et les immolai à Bel-Zirbanit, à Nébo, à Tasmit, à Nergal, à Las, les grands dieux, mes maîtres.

Je fis tributaire tout le peuple maître de la vaste Kardunyas, et je mis au-dessus de lui un roi. Je me rendis maître de la tribu errante de Buqudu, je tuai ses guerriers et enlevai ses riches dépouilles. Je mis sous la domination du pays d'Assur cette tribu Buqudu, la ville Lakhiru, qui est la partie de la ville Khilimmu abondante en puits, la ville Pillutu, limitrophe de l'Élymaïs, et je remis la ville Arrapkha entre les mains de mes préfets et de mes gouverneurs. Je transformai le pays Kaldudu dans son ensemble, je plaçai ses habitants au milieu du pays d'Assur. Je balayai la Chaldée dans toute son étendue comme la poussière.

Je tuai les guerriers de Nabu-sabsi-pal-Silāni sur les murs de Sarrapani, sa ville; lui-même, je le mis sur des pieux hors des portes de sa ville et livrai son pays à un gouverneur. J'anéantis la ville Sarrapani, j'enlevai 55,000 hommes, leurs biens, leurs dépouilles, leurs trésors, leurs richesses, leurs femmes,

leurs filles et leurs dieux. Je détruisis cette ville et celles de son voisinage, je les dévastai, les brûlai et en fis des monceaux de ruines.

Je m'emparai de la ville Tarbasu, de la ville Yapallu. J'enlevai 30,000 hommes avec leurs biens, leurs trésors, leurs richesses, leurs dieux. J'anéantis ces villes et celles de leur voisinage comme un monceau de blé.

Zaqiru-pal-Sa'alli négligea les préceptes des grands dieux. Je le pris lui-même avec ses grands hommes; je les chargeai de chaînes en fer et les poussai en Assyrie.

Les habitants du pays Bit-Sa'alli furent effrayés et prirent la ville Dur... pour fort. Je conquis cette ville au moyen de fossés et je regardai ses hommes comme la poussière; j'en enlevai 54,000, leurs biens, leurs dépouilles, leurs trésors, leurs richesses, leurs femmes, leurs fils, leurs filles et leurs dieux; je balayai le pays Bit-Sa'alli dans tout son entier comme un monceau et dévastai ses domiciles. Je mis ces pays sous la domination du pays d'Assur.

Je renfermai Dugab, fils d'Amukkâni, dans la ville Sape, sa ville capitale; je tuai ses nombreux guerriers devant ses portes. Je coupai les plantations de mastic qui étaient près de sa citadelle, n'en laissant rien au possesseur. Je détruisis toutes ses villes, les dévastai et les livrai aux flammes. Je ravageai le pays Bit-Silani, le pays Bit-Amukkâni et le pays Bit-Sa'alli, dans leur ensemble, comme

un monceau de blé, j'en fis des amas de poussière.

Je pris comme tribut de Balasu, fils de Dakkuri, de l'argent, de l'or, des pierres précieuses. La crainte immense d'Assur, mon seigneur, s'empara de Marduk-habal-iddīn, fils de Yakin, roi de la mer, lequel sous les rois mes pères n'était pas venu pour payer le tribut et n'avait pas embrassé leurs pieds. Il vint au-devant de moi dans la ville Sapiya; il embrassa mes pieds. Je reçus comme tribut de lui de l'or en abondance, poussière de la terre de son pays, des vases à boire en or, des pierres, de nombreux vêtements précieux de toute espèce, des bœufs, des moutons.

Les pays Namri, Bit-Sangibuti, Bit-Khamban, Sukharzu, Barru, Bit-Zualzas, Bit-Matti, la ville Niqusa, les pays Umliyas, Bit-Taranzaï, Parsua (la Perse), Bit-Zatti, Bit-Abdadani, Bit-Kapsi, Bit-Sangi, Bit-Ursakki, Bit-Istar, la ville Zakruti, le pays Gizini, le pays Nissā, la ville Sibur, la ville Urimzan, les pays Ra'usan, Buztuz, Ariarmi, Salsu-ni, Araquttu (l'Arachosie), Kar-Zipra, Guqinana, Bit-Sakzuad, le pays Silkhasi, qui était un lieu fortifié, nommé «le fils de Babylone,» le pays Rū jusqu'au pays Bit-Dur, le pays Uskaqqa jusqu'au pays Sikra, qui produit de l'or, les provinces de la Médie éloignée, je les couvris comme de poussière, dans toute leur étendue, et je tuai beaucoup de leurs guerriers. J'enlevai 65,000 hommes, leurs biens, leurs chevaux, leurs vaches, leurs bœufs et leurs moutons sans nombre. Je détruisis leurs

villes, les dévastai, les livrai aux flammes et les changeai en amas de poussière. Je mis sous la domination de l'Assyrie les pays Namri, Sangibuti, Bit-Khamban, Bit-Suharzu, Bit-Barrua, Bit-Zualzas, Bit-Matti, la ville Niqqusa, les pays Umliyas, Bit-Taranzai, Parsua (la Perse), Bit-Zatti, Bit-Abdadani, Bit-Kapsi, Bit-Sangi, Bit-Urzakki, la ville Bit-Istar, la ville Zakruti, située dans la Médie éloignée. Je reconstruisis les villes de ces pays, j'y établis l'adoration d'Assur, mon seigneur, j'y plaçai des hommes des pays qui étaient devenus le butin de mes mains, et je mis au-dessus d'eux mes satrapes, mes préfets. Je dressai l'image de ma royauté dans le pays Tikra. J'ensemençai la ville Bit-Istar, la ville Sibur, le pays Ariarmi, la ville Silkhasi, qui avait été un lieu fortifié, nommé « le fils de Babylone, » et je m'emparai du pays Ellipaï et de la maîtresse de toutes les villes de montagne jusqu'au pays Bikni; j'en enlevai des chevaux, des vaches et des moutons. Je remportai la victoire et la gloire d'Assur, mon seigneur, qui règne parmi toutes les montagnes. . . . . Assur, mon seigneur, l'enleva, et celui-ci vint au-devant de moi dans la ville de Tiglat-Pilèser et embrassa mes pieds. . . . . Assur, le puissant parmi les rois, me conduisit en Médie la grande, située vers le lever du soleil. Je conquis entièrement le pays Kirkhu et le mis sous la domination de l'Assyrie. J'y établis ma royauté, j'y établis l'adoration d'Assur, mon seigneur. . . . .
. . . .

Je mis Idibi'il au-dessus de l'Égypte pour remplir l'office de Nigab . . . . .

Je pris comme tributs de Kustaspi, du pays Kumukhaï (Comagène); de Urik, du pays Qūaï; de Sibittibi'il, de la ville Gublaï; d'Enilu, du pays Khamtaï; de Panammū, de la ville Samlaï; de Tarkhulara, du pays Gamgumaï; de Sulumal, du pays Meliddaï; d'Uassurme, du pays Tabalaï; de Uskhitti, de la ville Tukhanaï; de Tukhamme, de la ville Istundaï; de Tanbi'il, de la ville Arvadaï; de Sanibu, de la ville Bit-Ammanaï (Ammon); de Salamanu, du pays Ma'baï (Moab); de Mitinti, du pays Askalunaï (Ascalon); de Yahukhazi (Joakhaz), du pays Yahudaï (la Judée); de Qausmalaka, du pays Udumuaï (Edom); de Khānūnu (Hanon), du pays Khazataï (Gaza), de l'or, de l'argent, de l'étain, du fer, de l'antimoine, de précieux vêtements de toile, des vêtements de leurs pays, des produits de la mer et de la terre, des dépouilles de leurs pays, des biens de la royauté, des chevaux et des bêtes de trait.

Uassurme, du pays Tabalaï, régnait contre l'autorité de l'Assyrie, et il ne vint pas au-devant de moi. J'envoyai vers lui mes préfets et mes rabsaks. Je mis Lulli, fils de Lamamana, sur le trône de sa royauté; je pris 10 talents d'or, 1,000 talents d'argent et 2,000 chevaux.

J'envoyai mes préfets et des rabsaks à la ville Surri (Tyr), à laquelle Météuna, de la ville Surraï (Tyr), avait imposé 150 talents d'or.

Ayant les oreilles ouvertes, attentives et favorables, lesquelles Nukimmut, le grand parmi cent dieux, le grand dieu, m'avait données, je construisis un palais de pin . . . . . et Bit-Khitlanni, semblable à un palais du pays Khatti (Syrie), pour mon repos, dans la ville Kalkhi (Chalach).

J'augmentai depuis le fleuve du Tigre la mesure de la terre située au delà des palais de mes anciens pères . . . . Je versai un chemin d'eaux rapides sur une grande pierre foncée, comme sur une montagne; je fis. . . et je posai leurs fondements. Je couvris leurs portes de peaux d'animaux marins, de bois de sandal, d'ivoire, de bois de tamaris et de cyprès. Je reçus des tributs des rois du pays Khatti (Syrie) et des princes de l'Arumi (Aram) et de la Chaldée, et j'en remplis mes palais (?) . . . . . J'apportai des poutres taillées de pin, pour servir de toits, des poutres à joindre, pour la solidité, produits du pays Libnana (Liban) et du pays Amanana (Amanus). Je jetai les fondations d'une tour de trésors . . . . . . et la porte, ses colonnes de pin et de cyprès, bien emboîtées et solides, dont la bonne qualité garantit la partie intérieure, je les couvris d'une coupole de marbre blanc et les arrangeai solidement, des lions et des taureaux de marbre excitèrent l'admiration par leurs formes variées. J'occupai les places contigues et les fis ressortir d'une manière admirable, j'y déposai des colonnes brillantes de pierre polie et désignai la sortie (de l'édifice). Je fis dresser une image de pierre, signe puissant des

grands dieux, par laquelle j'inspirai le respect au monde. Je fis reluire autour d'elle des plaques polies en or, en argent et en fer, et les ornai de figures.

Je plaçai, pour repos de mon gouvernement, des pierres précieuses dans le temple que j'avais construit.

Après avoir fait construire des palais, des fossés, des châteaux, j'en nommai, en roi prévoyant, les choses par leurs noms.

En disposant les portes royales qui renferment les dons des rois des quatre régions, en ajoutant les trésors des montagnes et des lacs, et en faisant montrer les présents au roi, le maître des tributaires, j'honorai la mémoire de ces portes.

NOTES.

Ligne 2, *idlu*. Voir *W. A. I.* II, pl. I, n° 173; Oppert, *Dour-Sark.* p. 113.

Ligne 2, *qardu*. Voir Oppert, *ibid.*

Ligne 2, *abubis*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 8; Schrader, *K. A. T.* p. 288, 289, 334.

Ligne 2, *ziqibis*. Voir Norris, *Ass. Dict.* II, p. 373.

Ligne 3, *napaḥ*, d'après M. Oppert.

Ligne 4. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 138, 139.

Lignes 8-9. Voir Schrader, *ibid.* p. 32, 33.

Ligne 10, *sapiṭi-ya*. Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 4, 13.

Ligne 10, *piḥati*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 90; Ménant, *Le syllabaire assyrien*, II, p. 395.

Ligne 11, *sipar* « beauté. » Voir Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. XXXVIII, l. 9; Oppert, *Dour-Sark.* p. 7. Comp. שפר; arabe سفر « briller. »

Ligne 11, *lusanân*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 111.

Ligne 12, *sanqûti*. Voir Smith, *The phonetic values of the cuneiform characters*, n° 166.

Ligne 13, *sapari*; arabe سفر « disperser », III « voyager ».

Ligne 14, *salut*. Voir Menant, *Le syllabaire assyrien*, II, p. 152.

Ligne 15, *usasdir*, héb. סדר « ordo; » chald. סדר « disposuit. »

Ligne 15, *ḫuḫaris*. Voir Norris, *Ass. Dict.* II, p. 616.

Ligne 16, *sa'ari*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 130.

Ligne 16, *usadgila*. Voir *Les fastes de Sargon* (Oppert et Menant), l. 117, 131.

Ligne 16, *assipik*, héb. שפך, arabe سفك « fundere, effundere. »

Ligne 19, *ade*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 18.

Ligne 20, *birati*, plur. de *birtu*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 127, d'après Schrader (*K. A. T.* p. 179), *kasritu*.

Ligne 20, *alqâ*, arabe ألقى « jeter, lancer ».

Ligne 22, *usaḫriba*; arabe خرّب « vastavit; » héb. חרב « vastatus est. »

Ligne 22, *durumme*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 270.

Ligne 23, *eṣir*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 108.

Ligne 24, *kiri*. Voir Smith, *The phonetic values of the cuneiform characters*, p. 14; Oppert, *Dour-Sark.* p. 5.

Ligne 24, *ana bel ul ezib*. Schrader (*K. A. T.* p. 129) « über liess sie dem Besitzlosen ».

Ligne 27, *melumme*. Voir *W. A. I.* I, pl. IX, c. 1, l. 41.

Ligne 27, *epar*; héb. עפר.

Ligne 28, *nisikti*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 131.

Ligne 33, *purrûti*, héb. פר, פרה.

Ligne 37, *akki*, héb. זכה; arabe زكا « purus fuit ».

Ligne 38, *ultil*, héb. שתל, syr. ܫܬܠ, arabe شتل (vulg.) « plantavit ».

Ligne 39, *qurdi*, d'après M. Oppert. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 194.

Ligne 39, *tanitti* « gloria, » d'après M. Oppert. M. Ménant (*Le syllabaire assyrien*, II, p. 189) traduit ce mot : « loi, décret. »

Ligne 62, *anna*, *abar*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 1057; I, p. 11.

Ligne 63, *ṣimdat*. Voir Smith, *The phonetic values of the cuneiform characters*, n° 313; héb. צֶמֶד; éth. ፀመደ (*ṣemde*) « jugum, par boum. »

Ligne 67, *nigilti* (rac. גלה). Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 980.

Ligne 67, *ḥaśiśśi*; arabe حسّ. Voir Norris, *Ass. Dict.* II, p. 437; Ménant, *Le syllabaire assyrien*, II, p. 197; Oppert, *E. M.* II, p. 339.

Ligne 67, *palkie*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 339; *W. A. I.* I, pl. 47, c. VI, l. 68.

Ligne 67, *irin*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 90; Id. *Dour-Sark.* p. 6, *alib.*

Ligne 68, *multa'ti* « quies, » d'après M. Oppert. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 801.

Ligne 69, *misaḥti*; chald. מְשַׁח; arabe مَسَحَ « mensus est. »

Ligne 69, *usali* (rac. עְלָא).

Ligne 71, *subul*; arabe سَبِيل « chemin, route. »

Ligne 71, *izzuti*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 331.

Ligne 71, *pilū*. Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 7.

Ligne 71, *asbuk*; héb. שָׁפַךְ; arabe سَفَكَ; syr. ܫܦܟ « fudit, effudit. »

Ligne 72, *isdi* « fundamenta, » d'après M. Oppert.

Ligne 72, *usakkiri*; éth. አንከረ (*'ankara*) « miratus est; » arabe نَكْرَاء « res mirabilis » (rac. נכר).

Ligne 73, *kamśi*. Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 6, *alib.*

Ligne 73 « sandalide, ebore. » Voir *ib.*

Ligne 73, *muṣukkanni*. Voir *l. c.* p. 7.

Ligne 73, *daprāni*. Voir *l. c.* p. 6; *E. M.* II, p. 344.

Ligne 75, *mubad*, chald. מעבד. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 727.

Ligne 76, *schuti*, arabe شحت « arracher avec la racine; » heb. שחה « dejicere, prosternere. »

Ligne 76, *eru*, arabe عرش II « tecto instruere; » عَرْشٌ « tectum; » heb. ערש « Himmelbett. »

Ligne 76, *kasurri*, arabe حشر « assembler, réunir; » heb. חשרה « congregatio. »

Ligne 76, *assunu*, arabe حصن « être fort; » éth. ሐጺን *hasin* « ferrum. »

Ligne 77, *usalil*, heb. סלל « aggessit. »

Ligne 77, *usalik* (rac. הלך).

Ligne 77, *surruh*, heb. צריח « arx, turris. »

Ligne 77, *sima'*. Voir Oppert, *Dour Sark.* p. 20, *abl.*

Ligne 77, *ussu* (rac. נסע).

Ligne 78, *zalah*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 108; Lenormant, *E. A.* I, 3, p. 16.

Ligne 78, *surran*. Voir Oppert, *Dour Sark.* p. 6, 7.

Ligne 78, *ta'mate*, arabe تَوْأَم « joint à un autre. » Voir heb. תאם, Gesen. *Thes.*

Ligne 78, *muna'hi* (rac. נוח).

Ligne 78, *eribisina*, *erisina*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 851.

Ligne 78, *uzaqqu*; heb. זכה (*Pi.*) « purgavit, mundavit »; arabe زكا « purus fuit. »

Ligne 79, *sibbu* (סבב). Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 831.

Ligne 79, *zahale*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 336.

Ligne 79, *ibbi*. Voir *l. c.* I, p. 68.

Ligne 79, *emu*. Voir *l. c.* III, p. 831.

Ligne 79, *urutti*. Voir *Les fastes de Sargon*, l. 161; *Dour Sark.* p. 25.

Ligne 79, *alpi*, *lamsi*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 91.

Ligne 79, *ukkulu*, heb. נכל « decepit. »

Ligne 79, *hullabu* (חלף). Comp. Norris, *Ass. Dict.* II, p. 408.

Ligne 79, *kasbu*, heb. קצב « forma. »

Ligne 80, *niribi*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 744.

Ligne 80, *paruti*. Voir Norris, *ib.* Comp. arabe بَرَى, فَرَى, بُرَايَة « éclat de bois. »

Ligne 80, *usaṣbit* (rac. צבת).

Ligne 80, *taprate*. Voir *Les fastes de Sargon*, l. 165; Oppert, *Dour-Sark.* p. 7, *alib.*

Ligne 80, *usazziz* (rac. נזז). Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 828. Comp. *W. A. I.* II, pl. XI, l. 70, pl. XIII, l. 29.

Ligne 80, *ilui*; héb. אֱיָל. Voir *Ges. Thes.*

Ligne 80, *imtav*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 744.

Ligne 80, *ina kitasunu*. Voir Norris, *l. c.* II, p. 630.

Ligne 80, *azli* (rac. דלא, זלא).

Ligne 81, *supar* « pondus. » Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 7.

Ligne 81, *usaśḫir*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 296, *alib.*

Ligne 81, *usarsi*; chald. רְשָׁא « potuit, » aph. « potestatem, facultatem dedit. »

Ligne 82, *ṣikkat karri*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 319; II, p. 608.

Ligne 82, *alme*; arabe لَمَعَ « briller. »

Ligne 82, *usanbiṭa*; héb. נבט « spectare, aspicere. »

Ligne 82, *bunni* « tabulæ sculptæ. » Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 9.

Ligne 83, *assi* (rac. נשא).

Ligne 83, *armā* (rac. רמא).

Ligne 84, *murib*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 850.

Ligne 84, *abbi* (rac. נבא).

Ligne 85, *mesari*. Voir Norris, *l. c.* III, p. 882.

Ligne 85, *din*. Voir *ib.*

Ligne 85, *tamāti*. Voir *ib.*

Ligne 86. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 883.

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES ET LES DIVERSES COLLECTIONS CANONIQUES.

PAR M. E. REVILLOUT.

§ 5. Collections gauloises.

Le concile de Chalcédoine n'ayant rien changé en Occident, n'y représentait point une date qui pût limiter une période dans l'étude des collections canoniques.

Nous avons donc poursuivi cette étude, en ce qui touchait Rome, dans les trois premiers paragraphes de ce chapitre, jusqu'à un brusque bouleversement, préparé, il est vrai, par la situation politique de l'Italie, mais effectué surtout par l'influence de Denis le Petit.

Cette influence personnelle ne pouvait s'étendre très-loin, car l'empire romain n'existait plus. Aussi les diverses provinces occidentales n'abandonnèrent-elles pas, en même temps que Rome, pour la traduction d'un recueil grec, les éléments du vieux recueil romain qui unissait Nicée aux canons de Sardique et à une partie de la glose.

Ce groupe de Nicée, Alexandrie, Sardique, cité

tant de fois sous le nom de Nicée par les papes, nous le retrouvons également, après comme avant cette époque, dans plus d'un *Codex* qui fut propre, soit à la Gaule, soit à l'Espagne, et qui fit loi dans les Églises de la contrée où il parut.

La Gaule, par exemple, bien avant la conquête, avait déjà acquis une sorte d'autonomie, et la haine des barbares ariens venait encore échauffer et fortifier son courageux particularisme.

Dès le moment où les empereurs eurent cédé aux Visigoths la contrée qui s'étend au pied des Pyrénées, le reste des cités gauloises eurent un pressentiment du sort qui les attendait tôt ou tard, et elles songèrent à organiser une résistance nationale.

Les derniers Augustes se virent obligés de leur accorder des droits politiques assez étendus, un groupement qui unissait un certain nombre de provinces autour d'un centre, devenu une petite capitale, et où s'assemblaient chaque année leurs représentants en grandes sessions régulières, indépendamment de tout magistrat de l'empire. Ces assemblées intervenaient dans l'administration, dans le gouvernement, elles prenaient des décisions qui portaient le nom de *décrets*, elles communiquaient directement avec l'empereur par des légats ; les gouverneurs ne pouvaient pas se refuser à insérer leurs actes dans le recueil officiel où s'inséraient les actes du pouvoir lui-même. Surveillant tous les fonctionnaires d'un œil inquiet, elles pouvaient mettre en accusation jusqu'à des préfets du prétoire, et elles le firent notamment pour l'un

d'eux, lorsqu'elles le soupçonnèrent d'entente avec le roi des Visigoths Euric, arien zélé, bien peu de temps avant le moment où l'Empereur lui-même, trahissant les espérances de ces bons patriotes, livra leur pays, malgré leurs efforts obstinés, à ce barbare fanatique et persécuteur.

Par la tenue de ces assemblées qui, comme les assemblées d'évêques, sont nommées *conciles* en droit romain, la ville d'Arles était devenue la capitale politique de sept provinces méridionales, et, en même temps, elle était en quelque sorte un centre religieux pour la Gaule entière.

En effet la nécessité de s'entendre, de se grouper, de centraliser les forces vives, n'était pas moindre pour les Gaulois au point de vue religieux qu'au point de vue politique. Le zèle pour la foi animait, soutenait ceux qui luttaient pour la patrie. L'évêque Sidoine Apollinaire allait encourager son peuple sur les remparts de Clermont assiégé, comme l'évêque saint Augustin sur ceux d'Hippone. D'ailleurs on pouvait déjà pressentir que sans doute il viendrait un temps où, dans ces provinces délaissées par un gouvernement croulant, l'Église subsisterait seule en face des barbares. Il importait donc de lui donner, autant que possible, un caractère national, d'en faire un tout compacte et forçant le respect par la puissance de son union.

La papauté comprit à merveille les besoins de la situation et facilita le mouvement, le dirigeant avec une sagesse profonde.

Dès qu'on put prévoir la cession définitive de l'Aquitaine et de la Narbonnaise première au roi des Visigoths Vallia par Honorius, un an avant l'édit de ce même empereur sur la vie politique octroyée aux Gaulois dans leurs assemblées d'Arles, le pape Zosime investissait de priviléges étendus les évêques de cette ville. Il en faisait, suivant l'expression qu'employèrent à ce sujet ses successeurs dans le siècle suivant, les *vicaires* de la papauté pour tout l'ensemble de la Gaule. Les autres métropolitains ou évêques étaient contraints à entretenir avec eux des rapports constants, car eux seuls, les prélats de la ville d'Arles, actuellement *la métropole* par excellence, ils eurent à donner aux évêques et aux prêtres qui, de quelques diocèses gaulois, voulaient se rendre auprès du pape, les lettres nécessaires pour les faire reconnaître et admettre à une audience. Bien que leur siége fît partie d'une province, la Viennoise, sur laquelle celui de Vienne, en vertu des vieilles divisions administratives, revendiquait les droits du métropolitain, ils eurent la présidence des conciles nationaux, les convoquèrent, les dirigèrent et exercèrent souvent tous les droits de vrais patriarches. Leur autorité était telle que l'un d'eux, se laissant enivrer d'un vain orgueil, parut s'écarter des traditions de soumission et de respect envers le pape. Le grand saint Léon dut le dépouiller, en conséquence, de ses priviléges, qu'il transféra, pour le moment, au métropolitain de Vienne. Mais ce fut pour lui une disgrâce toute personnelle, et, dès

qu'il fut mort, saint Léon se laissa fléchir par une supplique des Églises intercédant pour la primauté d'Arles, de cette ville, *mère des Gaules, la patrie commune pour tous, le siége permanent de la très-sublime préfecture et de tous les pouvoirs de l'État* « ... matrem omnium Galliarum ... hanc sublissima præfectura, hanc reliquæ potestates, velut communem omnibus patriam semper inhabitant. »

Ainsi grandissait constamment un patriotisme local qui, dans l'écroulement du monde romain, rappelait l'ancienne indépendance et servait de digue au flot barbare, quand les empereurs n'intervenaient pas pour livrer eux-mêmes leurs provinces.

Les papes, qui dès lors avaient pour les Gaulois une tendre prédilection, comme on peut le voir par le ton d'affectueux et confiant abandon de leur correspondance, ne négligeaient pas d'attiser ce vigoureux patriotisme, surtout au moment où se préparaient les derniers envahissements des Visigoths. Eux-mêmes ils réclamaient la réunion annuelle de grands conciles nationaux, convoqués par l'évêque d'Arles, où il le jugerait convenable, présidés par lui, et ayant pour but aussi bien l'union intime des évêques que la fidèle application ou le perfectionnement du droit ecclésiastique.

Dès lors, il y eut naturellement une première collection canonique gauloise. C'était celle qu'on lisait et qui faisait autorité dans ces conciles où les mêmes évêques s'assemblaient fréquemment sous une même direction, c'était celle où l'on insérait

les lettres, réponses et décrétales des papes avec lesquels les prélats gaulois étaient en communion intime et qu'ils consultaient fréquemment sur les questions douteuses et difficiles. Ce recueil, on s'y référait, on l'étudiait scrupuleusement, on l'invoquait à l'occasion des nouveaux canons qu'on. adoptait. Le président du concile de Riez, tenu en 439, Hilaire d'Arles, signe en ces termes : « C'est en suivant les définitions des Pères que je souscris à ce qui a plu unanimement à mes saints coévêques, souscripteurs comme moi. » Et des mentions semblables se trouvent fréquemment dans les actes d'autres conciles tenus en Gaule.

Même après la conquête et durant les persécutions des Visigoths, le premier recueil gallo-romain ne se perdit pas. Nous le voyons réapparaître dans un concile tenu sous leur domination, au commencement du VIe siècle, dans des circonstances qu'il est bon de rappeler en quelques mots.

Celui des rois visigoths qui porta le dernier coup à la puissance romaine dans le midi de la Gaule, qui s'empara d'Arles, qui étendit ses possessions jusqu'à la Loire et jusqu'aux Alpes, Euric II, était un arien forcené. « Le nom de catholique, écrit de lui un contemporain, évêque de Clermont, Sidoine Apollinaire, est tellement odieux à sa bouche et à son cœur que l'on peut douter s'il n'est pas plutôt le chef de sa secte que le roi de sa nation. » Il fit tout pour déraciner le catholicisme dans ses États, laissant sans évêques les villes dont les évêques étaient

morts, et multipliant les vacances par le moyen du meurtre et de l'exil. Il avait repris les mœurs sans frein du vrai barbare et ne respectait rien, se croyant maître sans conteste et sans rivalité possible de ce qu'il avait arraché à un empire agonisant. Un autre barbare, Odoacre, était devenu roi de Rome. Le nord de la Gaule était partagé entre les Francs encore païens et une poignée de Gallo-Romains qui, sous un patrice, luttaient pour maintenir leur indépendance, mais sans songer à des conquêtes. Les chefs germains, dans leurs forêts, ambitionnaient et recherchaient l'alliance du roi visigoth. Les Burgondes le respectaient et le craignaient. Rien ne troublait sa sécurité et ne l'obligeait à garder les ménagements politiques qu'avaient encore eus ses prédécesseurs. Ses nouveaux sujets eurent à subir un joug de fer. Irrité par des résistances patriotiques, il mit au pillage et couvrit de ruines les plus belles provinces. Les catholiques en furent réduits à souffrir en silence, et il ne put être question sous son règne de droit disciplinaire ou de conciles généraux.

Mais les circonstances changèrent du temps de son fils Alaric II. Clovis, roi des Francs, après une série de victoires sur le patrice Syagrius, sur les autres chefs gallo-romains et armoricains, sur les Allemands, etc. se convertit au catholicisme. Dès lors, les barbares ariens, goths ou burgondes commencèrent à craindre pour eux-mêmes. Ils sentaient que le roi des Francs allait trouver chez eux des

alliés naturels, les Gallo-Romains orthodoxes, dont il partageait maintenant la foi. Ceux dont ils avaient violenté tous les sentiments religieux, qui les détestaient comme hérétiques persécuteurs, ne pouvaient manquer d'appeler de tous leurs vœux le roi baptisé par le saint évêque Remy, et ils lui ouvriraient les portes. Il fallait essayer de calmer leurs rancunes et de leur faire oublier le passé, à force de bonne volonté, de concessions, de tolérance.

Le roi Alaric II, fils d'un tyran cruel et belliqueux, prit dès ce moment le contre-pied de la politique paternelle.

Il s'attacha à conserver avec les Francs une paix perpétuelle, et, pour rester en meilleurs termes avec Clovis, il alla jusqu'à lui livrer le patrice gallo-romain Syagrius, qui, après sa défaite, s'était réfugié chez les Visigoths. La paix fut solennellement jurée des deux parts en l'an 504.

Dès lors, confiant dans les traités, Alaric tourna tous ses soins à se concilier l'affection de ses sujets gallo-romains. Il songea d'abord à leur donner un code spécial, tel qu'ils pouvaient le désirer. Le *spectabilis Anianus*, avec une commission de prêtres et de patriciens de leur race, fut chargé d'extraire ce code des anciennes lois impériales. Quand il fut achevé, Alaric le fit approuver par les évêques et par les représentants élus des provinces. Puis, le confirmant par un commonitoire royal, il le promulgua le 3 des nones de février 506.

Avoir soumis à l'approbation des évêques catho-

liques l'œuvre législative nommée *Breviarium Alaricum*, c'était déjà avoir montré une grande condescendance pour les sentiments religieux de la masse de ses sujets. Alaric ne s'en tint pas là. Il autorisa les évêques à se réunir en concile pour mettre la dernière main au droit canonique et disciplinaire applicable dans ses États.

Cette assemblée se tint dans la ville d'Agde, sous la présidence de saint Césaire, métropolitain d'Arles, le 3 des ides de septembre de cette même année 506.

Peu accoutumés aux bons procédés de la part des rois visigoths, et touchés de la permission qui leur était accordée comme d'une insigne faveur, les évêques en exprimèrent tout d'abord leur reconnaissance pour Alaric. Les actes commencent en ces termes : « Le saint concile s'étant assemblé dans la ville d'Agde, au nom de Dieu, par la permission de notre seigneur le roi très glorieux, très-magnifique et très-pieux, nous avons fléchi les genoux en terre et nous avons imploré le Seigneur pour son règne, sa longévité, et pour le peuple, demandant à Dieu pour son royaume qu'il l'étendît dans la félicité, le gouvernât suivant la justice et le protégeât par le courage, celui qui nous a donné le pouvoir de nous réunir. »

La convocation autorisée par Alaric avait été faite pour un objet stipulé dans les termes les moins limitatifs. En effet, après un si long intervalle d'isolement et de désordre, il s'agissait de rétablir l'inté-

gralité de la jurisprudence ecclésiastique, en voyant lesquelles des anciennes règles en restaient encore applicables dans la situation du moment, créée par près d'un demi-siècle de domination de barbares hérétiques. L'examen devait donc porter à la fois sur la discipline du clergé, sur les ordinations des évêques et des prêtres, etc., ou généralement sur toutes les questions relatives aux besoins des églises gauloises dans les États des Visigoths « . . . . . de disciplina et ordinationibus clericorum atque pontificum, vel de Ecclesiarum utilitatibus tractaturi. »

On commença par décider qu'on lirait par ordre les canons et les statuts des Pères, en un mot le recueil dont nous avons déjà parlé et qu'on consultait autrefois dans les conciles nationaux de la Gaule encore romaine. « In primis id placuit, ut canones et statuta patrum per ordinem legerentur. »

Cette lecture achevée, il parut qu'il pouvait être, vu les circonstances, indispensable de se montrer miséricordieux dans l'application de certaines règles secondaires, un peu négligées, sinon oubliées, dans quelques provinces, et dont la remise en vigueur eût jeté une grande perturbation dans une partie du clergé. « Quibus lectis, placuit . . . . . quanquam aliud patrum statuta decreverint . . . . . habita miseratione, etc. » Pour d'autres, au contraire, d'essentielle importance, on jugea bon, non-seulement de les conserver, mais encore de les rappeler d'une manière expresse et spéciale. C'est ce qui eut lieu notamment pour une décrétale du pape Innocent et

un avis du pape Siricius, qui furent textuellement cités relativement à la continence ecclésiastique : « Placuit etiam, ut si diacones aut presbyteri conjugati ad torum uxorum suarum redire voluerint, Papæ Innocentii ordinatio, et Siricii episcopi auctoritas, quæ est his canonibus inserta, conservaretur. » (*Epistola S. Innocentii papæ*..... etc.) Le reste des décisions prises ou des règles renouvelées par le concile d'Agde était également motivé par l'état actuel des choses, au point de vue des mœurs barbares, des rapports du clergé avec la société dans laquelle il vivait, comme en ce qui concernait les possessions ecclésiastiques, leur administration, etc.

C'était un complément nécessaire de la collection canonique appliquée avant l'invasion, qui, conservée avec grand soin par les métropolitains d'Arles, avait été, par une nouvelle lecture au sein du concile, pour ainsi dire rajeunie et consacrée de nouveau dans toutes les décisions que l'on n'avait pas modifiées.

Cette collection canonique, d'origine gallo-romaine, devenait ainsi visigothique par la permission d'Alaric II. Elle n'allait pas tarder à être franque par la volonté de Clovis.

Clovis attendait l'occasion d'une rupture avec Alaric, et celui-ci la lui fournit par suite de ses terreurs mêmes. Il sentait bien que les catholiques ne pouvaient oublier si vite près d'un demi-siècle de persécutions, surtout sachant quels étaient les mobiles intéressés qui dirigeaient depuis peu le roi des Visigoths. Il s'attendait donc à les voir accourir au

devant des Francs quand ils entreraient dans son royaume. Il se croyait surtout trahi par les évêques, et il en vint à des mesures de persécution tracassières contre un certain nombre d'entre eux, les expulsant de leurs siéges, les emprisonnant, les exilant, leur faisant subir des procès publics et des poursuites au criminel. Cette conduite eut pour résultat la prompte réalisation de ses craintes. Averti, appelé par des populations dont l'irritation contre les Ariens qui les gouvernaient s'était réveillée de plus en plus vive, Clovis annonça qu'il entreprenait une guerre sainte pour secourir ses coreligionnaires les orthodoxes du midi de la France. « Je souffre, disait-il, avec grande peine que ces Ariens occupent une partie des Gaules. Allons, avec le secours de Dieu, les vaincre et conquérir ce pays [1]. » Ses succès furent des plus rapides. Alaric II, vaincu, fut tué à la bataille de Vouillé en 507, un an seulement après la tenue du concile d'Agde. Les Francs s'emparèrent de la plus grande partie des provinces qu'il possédait dans les Gaules, et ils auraient conquis le

[1] Clovis fit aisément considérer à ses troupes cette expédition comme une véritable croisade pouvant racheter leurs nombreux péchés, et comme, pour la faciliter, il ne fallait pas trop effrayer les populations, il défendit expressément, avant d'entrer dans le pays des Goths, de piller les vases sacrés des églises ni de faire aucune insulte aux vierges et aux veuves consacrées à Dieu, aux clercs, à leurs enfants ou aux serfs des églises. En passant dans le territoire de saint Martin de Tours, il ordonna même de mettre à mort un soldat qui avait dérobé du fourrage : « Où serait l'espérance de la victoire, s'écria-t-il, si on offense saint Martin ? » (Voir Fleury, *Hist. eccl.* liv. XXXI, n° 6.)

reste, si Théodoric, roi des Ostrogoths d'Italie, ne s'était hâté d'intervenir en se déclarant tuteur de son fils et régent de son royaume.

La ville d'Arles est une de celles qui échappèrent alors aux Francs; mais la plupart des signataires du concile d'Agde se trouvaient devenus les sujets de Clovis. Ils figurèrent en grand nombre à un concile tenu en 511, dans la ville d'Orléans, par ordre du roi mérovingien. Des quatre métropolitains qui avaient assisté saint Césaire dans la présidence du concile d'Agde, trois se retrouvaient à Orléans, et l'un d'eux même y présidait, le métropolitain de Bordeaux.

En ordonnant la convocation de ce concile, Clovis se conformait à une politique que lui et ses fils ont suivie en général, et qui a puissamment contribué à consolider leur domination. A l'imitation des Romains, ils évitaient avec grand soin de changer brusquement les lois ou les habitudes des peuples qu'ils avaient conquis. Ainsi que l'a établi Godefroy (Préface du *Code Théodosien*, p. CXCVI), ils conservèrent aux Goths, ainsi qu'aux Romains et aux Burgondes, le droit spécial qui les régissait. En ce qui touchait la discipline ecclésiastique, le concile d'Agde avait rétabli l'unité de la jurisprudence dans les Églises du Midi. Mais dans celles du Nord qui possédaient la même foi, les mêmes traditions religieuses et nationales, rien de pareil n'avait eu lieu. Il convenait donc d'étendre l'œuvre d'Agde, en la complétant au besoin, à toutes ces Églises sœurs, qui se trou-

vaient réunies de nouveau sous une même domination, grâce aux conquêtes de Clovis. En conséquence, le roi des Francs jugea bon de convoquer lui-même un concile, afin de donner aux lois religieuses une sanction officielle et de les rendre exécutoires dans tout l'ensemble de son royaume. Il était naturel qu'un des vice-présidents du concile d'Agde, continuant la tradition, présidât ce nouveau concile.

Un questionnaire fut rédigé relativement aux points qui paraissaient demander un examen spécial. Pour répondre à ce questionnaire, les Pères d'Orléans, comme les Pères d'Arles, se référèrent d'abord au contenu de la vieille collection gauloise, et, notamment dans le canon 14, ils indiquèrent expressément qu'ils se bornaient à rappeler, en les renouvelant, les anciennes décisions, « antiquos canones relegentes, priora statuta credidimus renovanda, ... » Ainsi leur œuvre était à son tour un complément de celle du concile précédent, tenu à Agde sous la présidence de saint Césaire.

Ce grand prélat n'était plus à leur tête. Il se trouvait séparé d'eux par les frontières flottantes de royaumes barbares, mais ses amitiés et des traditions, chères au souvenir de tous, le rattachaient bien plus aux provinces gauloises, en très-grande partie possédées par les Francs, qu'aux provinces visigothiques d'Espagne, placées dernièrement sous sa juridiction.

Le pape Symmaque, en effet, après les conquêtes de Clovis dans le midi de la Gaule, avait accordé comme compensation à saint Césaire les droits de

vicaire de la papauté pour tout le royaume des Visigoths, l'Espagne comprise. « Decernimus, lui disait il dans une de ses lettres, ut circa ea, quæ tam in Galliæ quam in Hispaniæ provinciis de causa religionis emerserint, solertia tuæ fraternitatis invigilet; et si ratio poposcerit præsentiam sacerdotum, servata consuetudine, unusquisque tuæ dilectionis admonitus auctoritate conveniat; et si Dei adjutorio controversia incidens amputari poterit, ipsius hoc meritis applicemus; alioquin existentis negotii qualitas ad sedem apostolicam te referente perveniat; ut cunctis ordine suo peractis, unde inimicus bonitatis sibi blandiatur, locum invenire non possit..... Et in hac parte magnopere te volumus esse sollicitum, ut si quis de Gallicana vel Hispana regionibus, ecclesiastici ordinis atque officii, ad nos venire compulsus fuerit, cum fraternitatis tuæ notitia iter peregrinationis arripiat : ut nec honor ejus per ignorantiam aliquam contumeliam patiatur, et ambiguitate depulsa a nobis animo securo in communionis gratiam possit admitti. » Les prêtres ou prélats espagnols furent donc obligés, comme longtemps l'avaient été tous les Gallo-Romains, de s'adresser à l'évêque d'Arles, soit pour en obtenir une sorte de passe-port indispensable quand ils allaient à Rome, soit pour le règlement de toutes les questions, dogmatiques ou disciplinaires, qui se seraient élevées dans leurs diocèses respectifs. Lui seul devait voir où et comment il conviendrait de convoquer de grands conciles dans les États des Visigoths, soit en Gaule, soit en Es-

pagne, seul y présider à l'instruction des affaires trop graves pour être terminées ailleurs qu'à Rome, et y recueillir, en pareil cas, toutes les pièces pour les transmettre au saint-siége en qualité d'intermédiaire officiel et obligé. Il était chargé de maintenir dans le ressort de sa nouvelle juridiction l'observation du droit ecclésiastique et des anciens canons. Tout ce qui touchait la religion était confié à sa sollicitude.

Cette sollicitude de Césaire était très-grande. Toutes les fois que l'occasion se présentait de réunir autour de lui quelques évêques, il en profitait pour insister sur la scrupuleuse application des règles canoniques trop souvent négligées.

C'est ce qu'il fit notamment lors de la dédicace de la basilique Sainte-Marie à Arles en l'an 524. Douze évêques et quatre légats d'autres évêques étaient venus pour l'assister dans cette cérémonie. Il les réunit en concile, et l'on rédigea quatre canons pour rappeler les Églises à la scrupuleuse application de la discipline adoptée par les Pères, sur les conditions d'âge, de temps, de conversion, de moralité, etc. exigées pour l'ordination soit d'un prêtre, soit d'un prélat, et sur l'interdiction pour tout clerc de quitter son diocèse sans la permission de son évêque. « Et quia in ordinandis clericis antiquorum patrum statuta non ad integrum, sicut expedit, observata esse cognoscuntur, ne forte quorumcumque importunis et inordinatis precibus sacerdotes domini fatigentur, et ea quæ toties sunt præcepta transgredi compellantur, etc. » Ces quatre canons

étaient précédés d'une préface en indiquant l'esprit. « Cum in voluntate Dei ad dedicationem basilicæ Sanctæ Mariæ in Arelatensi civitate sacerdotes domini convenissent, congruum eis et rationabile visum est, ut primum de observandis canonibus attentissima sollicitudine pertractantes, qualiter ab ipsis ecclesiastica regula servaretur, salubri concilio definirent. »

Ainsi l'assemblée était imprévue en quelque sorte. Aucune permission royale n'avait été demandée, aucune convocation formelle à un concile n'avait été lancée, comme à propos des conciles d'Agde et d'Orléans. Mais l'autorité personnelle de saint Césaire, vicaire du pape, suffisait pour communiquer dans toutes les provinces appartenant aux Visigoths un caractère obligatoire à ce concile particulier, de même qu'à celui d'Orléans, qui, bien qu'étranger, avait été accepté et transmis par lui. C'est pourquoi nous retrouverons ces deux conciles accompagnant tous les éléments de la vieille collection gauloise, complétée à Agde, dans la grande collection canonique officielle, rédigée en Espagne, dans le siècle suivant (alors que tous les Visigoths s'étaient convertis au catholicisme), par saint Isidore de Séville, le plus grand prélat de ce temps.

Deux ans après le concile d'Arles, saint Césaire se vit séparé des Églises d'Espagne, comme il l'était déjà de la plupart des Églises gauloises, par un changement de frontières. Le roi Théodoric avait, durant plusieurs années, réuni sous son sceptre les Ostrogoths et les Visigoths, l'Italie et l'Espagne. Il

mourut en laissant chacun de ces deux peuples et de ces deux royaumes à l'un de ses petits-enfants. Mais, dans le partage, le roi des Ostrogoths d'Italie obtint tout ce que son grand-père avait possédé dans les Gaules, excepté ce qu'on a nommé la Septimanie, qui fut attribuée aux Visigoths d'Espagne comme touchant aux Pyrénées. La juridiction de saint Césaire se trouva alors limitée à quelques diocèses du voisinage. Il ne cessa pas néanmoins de se préoccuper du droit ecclésiastique, et, dans le dernier des trois conciles qu'il tint encore, il eut soin de faire noter que la coutume traditionnelle avait été régulièrement suivie; que les évêques avaient commencé par entendre méthodiquement relire tout le recueil des canons, afin de voir si sur quelque point on ne se serait pas, par oubli ou par présomption, écarté des décisions des anciens Pères. « Juxta consuetudinem, antiquorum patrum regulas relegentes, propitiante Domino, nullam de præsentibus domini sacerdotibus aliquid contra decreta spiritalia, aut præteriisse aut præsumpsisse cognovimus. »

Ces trois conciles, ainsi que nous le verrons en étudiant le manuscrit de Lorsch, furent introduits définitivement dans les collections franques, aussitôt que les Ostrogoths eurent cédé aux Francs la ville d'Arles avec le reste de leurs possessions transalpines, ce qui eut lieu du vivant de saint Césaire, en 536 [1].

[1] C'est peu d'années après la mort de saint Césaire, en 560 environ, que fut faite ou plutôt achevée la collection des priviléges de l'église d'Arles. Cette collection se trouve dans cinq manuscrits,

Mais, bien entendu, aucun des trois ne figure dans la collection espagnole de saint Isidore, pas plus qu'aucun des conciles gaulois tenus postérieurement au jour où saint Césaire cessa d'exercer sa juridiction sur l'Espagne.

Ainsi toute la partie gauloise proprement dite de l'Isidorienne est puisée dans la première collection gauloise et les envois de saint Césaire, c'est-à-dire dans ce qui compose les premiers fonds du manuscrit de Corbie, dont nous allons avoir à parler en premier lieu.

Nous verrons plus loin que les emprunts ne se sont pas bornés là, et que l'on peut rétablir, d'après l'Isidorienne, quelques fragments perdus de cette antique collection gallo-romaine, notamment en ce qui touche le concile de Nicée. C'est pourquoi, dans l'étude approfondie des sources qui fournissent des documents relatifs à ce grand concile, les collections de l'extrême Occident ne doivent pas être isolées les unes des autres. Celles de Gaule et celles d'Espagne ne constituent au fond qu'une seule famille, au sein de laquelle se perpétue une tradition unique. Si les

dont quatre sont à la Bibliothèque nationale de Paris. Ce sont les nos 5537, 3849, 2777 et 3880 du fonds latin. Notons que dans deux de ces manuscrits la collection d'Arles ne commence qu'après plusieurs autres feuillets contenant des matières toutes différentes. Voici le tableau comparatif de ces manuscrits, dont le titre primitif paraît avoir été : « Incipit liber auctoritatum per apostolicæ sedis episcopos Honoriumque et Theodosium Augustos Arelatensi Ecclesiæ concessarum. » Ce titre est emprunté au n° 5537, qui est le plus complet de tous et nous servira de prototype. (Voir le tableau au verso.)

Églises gauloises perdirent plus tôt de vue cette vieille version de Nicée, remontant au IVᵉ siècle, que les

MANUSCRIT 5537.	MANUSCRIT 2777.
Table des matières.	....
Folio 1. Privilége d'Honorius : *Saluberrima.*	....
Fol. 3 verso. Décrét du pape Zozime : *Placuit.*	Fol. 20. Zosime : *Placuit.*
Fol. 5. Saint Léon à Constantin etc. : «*Justa...*»	Fol. 20 verso : *Justa.*
Fol. 6. Saint Léon à Ravennius : *Circumspectum.*	Fol. 21 : *Circumspectum.*
Fol. 7. Saint Léon à Ravennius : *Provectiore.*	Fol. 21 : *Provectione.*
Fol. 8 verso. Preces ad Leonem : *Memores.*	Fol. 21 verso : *Memores.*
Fol. 13. Réponse de saint Léon : *Lectis.*	Fol. 23 : *Lectis.*
Fol. 15 verso. Hilaire à Victurus : *Sollicitis.*	Fol. 24 : *Sollicitis.*
Fol. 18. Léon à Ravennius : *Dum filios.*	Fol. 25 verso : *Dum filios.*
Fol. 19. Hilaire à Leontius : *Qualiter.*	Fol. 25 verso : *Qualiter.*
Fol. 20. Hilaire ad Viennenses : *Etsi me.*	Fol. 26 : *Etsi me.*
Fol. 21. Zosime à Aurelius : *Cum adversus.*	Fol. 26 verso : *Cum adversus.*
Fol. 24 verso. Zosime ad Narbon. etc. : *Multa.*	Fol. 27 verso : *Multa.*
Fol. 25 verso. Zosime à Hilaire : *Mirati.*	Fol. 28 : *Mirati.*
Fol. 26 verso. Zosime à Patrocle : *Quid.*	Fol. 28 verso : *Quid.*
Fol. 27 verso. Zosime à Patrocle : *Cum et.*	Fol. 28 verso : *Cum et.*
Fol. 28 verso. Zosime aux Marseillais : *Non miror.*	Fol. 29 : *Non miror.*
Fol. 29 verso. Hilaire à Leontius : *Miramur.*	Fol. 29 verso : *Miramur.*
Fol. 30. Hilaire ad Lugdun., etc. : *Quanquam.*	Fol. 29 verso : *Quanquam.*
Fol. 34. Hilaire à Leontius : *Quantum.*	Fol. 31 : *Quantum.*
Fol. 34 verso. Hilaire à Leontius : *Dilectioni.*	Fol. 31 verso : *Dilectioni.*
Fol. 35 verso. Hilaire à Leontius : *Qualiter.*	Fol. 31 verso : *Qualiter.*
Fol. 36. Gélase à Eonius : *Inter difficultates.*	Fol. 32 : *Inter difficul.*
Fol. 37 verso. Symmaque à Eonius : *Dilectionis.*	Fol. 32 : *Dilectionis.*
Fol. 38 vº. Symmaque à Eonius : *Movet quidem.*	Fol. 32 verso : *Movet.*
Fol. 39. Symmaque aux Viennois : *Sedis.*	Lacune.)
Fol. 41. Symmaque à Césaire : *Hortatur.*	*Idem.*
Fol. 42 verso. Symmaque à Césaire : *Caritati.*	*Idem.*
Fol. 43 vº. Symmaque à Césaire : *Qui veneranda.*	*Idem.*
Fol. 45. Exemplum libelli : *Quantum in omnibus.*	*Idem.*
Fol. 45 verso. Félix à Césaire : *Legi.*	*Idem.*
Fol. 47. Hormisdas à Césaire : *Justum.*	*Idem.*
Fol. 50. Jean aux évêques de Gaule : *Innotuit.*	*Idem.*
Fol. 50 verso. Jean aux diacres de Riez : *Pervenit.*	*Idem.*
Fol. 51 verso. Agapit à Césaire : *Tanta.*	*Idem.*
Fol. 53. Agapit à Césaire : *Optaveramus.*	*Idem.*
Fol. 55. Vigile à Césaire : *Si pro observatione.*	*Idem.*
Fol. 56. Vigile à Auxanius : *Sicut.*	*Idem.*
Fol. 58 verso. Vigile à Auxanius : *Licet.*	*Idem.*
Fol. 59. Vigile à Auxanius : *Scripta.*	*Idem.*
Fol. 60. Vigile aux évêques de Gaule : *Quantum.*	Fol. 33. La fin seule subsiste.
Fol. 62. Vigile aux évêques de Gaule : *Admonet.*	Fol. 33 : *Ammonet* (*sic*).
Fol. 64. Vigile à Aurelianus : *Administrationem.*	Fol. 34 : *Amministrationem.*

Églises espagnoles, auxquelles elles l'avaient transmise, avaient eu soin de conserver précieusement.

MANUSCRIT 3880	MANUSCRIT 3849
Fol. 70 : Table.	. . . .
Fol. 71 : *Saluberrima.*	Fol. 1 : *Saluberrima.*
Fol. 72 : *Placuit.*	Fol. 3 : *Placuit.*
Fol. 72 verso : *Justa.*	Fol. 4 : *Justa.*
Fol. 72 verso : *Circumspectum.*	Fol. 5 verso : *Circumspectum.*
Fol. 73 : *Provectione.*	Fol. [illegible] verso : *Provectione.*
Fol. 73 : *Memores.*	[Lacune.]
Fol. 74 : *Laicis.*	*Idem.*
Fol. 75 : *Sollicitus.*	*Idem.*
Fol. 75 verso : *Dum [illegible].*	*Idem.*
Fol. 76 verso : *Qualiter.*	*Idem.*
Fol. 77 : *[illegible].*	*Idem.*
Fol. 77 verso : *Cum adversus.*	*Idem.*
Fol. 78 verso : *Multa.*	*Idem.*
Fol. 79 : *Mirati.*	Fol. 7 : *Mirati.*
Fol. 79 verso : *Quid.*	Fol. 7 verso : *Quid.*
Fol. 80 : *Cum et.*	Fol. 8 verso : *Cum et.*
. . . .	Fol. 9 : *Non miror.*
Fol. 81 verso : *Miramur.*	Fol. 9 verso : *Miramur.*
Fol. 82 : *Quamquam.*	Fol. 10 : *Quamquam.*
Fol. 82 : *Quantum.*	Fol. 13 : *Quantum.*
Fol. 82 verso : *Dilectionis.*	Fol. 13 verso : *Dilectionis.*
Fol. 82 verso : *Qualiter.*	Fol. 14 : *Qualiter.*
Fol. 83 : *Inter difficultates.*	Fol. 15 : *Inter difficultates.*
Fol. 83 : *Dilectionis.*	Fol. 15 verso : *Dilectionis.*
Fol. 83 verso : *Movet.*	Fol. 16 : *Movet.*
Fol. 84 : *Sedis.*	Fol. 17 : *Sedis.*
Fol. 84 verso : *Hortatur.*	Fol. 18 : *Hortatur.*
Fol. 85 : *Karitatis.*	Fol. 19 : *Caritati.*
Fol. 85 : *Qui [illegible].*	Fol. 20 : *Qui [illegible].*
Fol. 85 verso : *Quantum.*	Fol. 21 : *Quantum.*
Fol. 85 verso : *Legi.*	Fol. 22 verso : *Legi.*
Fol. 86 : *Justum.*	Fol. 22 verso : *Justum.*
. . . .	. . . .
Fol. 87 : *Perveniat.*	Fol. 26 : *Perveniat.*
Fol. 87 verso : *Tanta.*	Fol. 26 verso : *Tanta.*
Fol. 88 : *Optaveramus.*	Fol. 27 : *Optaveramus.*
Fol. 88 verso : *Si pro.*	Fol. 28 verso : *Si pro.*
Fol. 88 verso : *Sicut.*	Fol. 29 verso : *Sicut.*
Fol. 89 : *Licet.*	Fol. 31 : *Licet.*
Fol. 89 verso : *Scripta.*	Fol. 31 verso : *Scripta.*
Fol. 90 : *Quantum.*	Fol. 32 verso : *Quantum.*
Fol. 90 verso : *Ammonet.*	Fol. 33 : *Ammonet.*
Fol. 91 : *Administrationem.*	Fol. 33 verso : *Administrationem.*

la cause en est dans la barbarie produite par la domination d'une race germaine presque incivilisable.

Jusqu'à ce point tous nos manuscrits sont d'accord, et si des lacunes se font remarquer dans quelqu'un d'eux, elles tiennent seulement aux ravages causés par le temps. Par exemple, dans le manuscrit 2777, le numérotage des documents est identique à celui qui existe dans le manuscrit 5537. Or, au folio 32 verso, nous trouvons la lettre de Symmaque à Eonius, commençant par le mot *Movet*, et portant le n° XXVI, tandis qu'au folio suivant (le folio 33) nous rencontrons (après la fin du n° XLI, contenant la lettre de Vigile à Auxanius et commençant par *Quantum*) une nouvelle lettre de Vigile commençant par le mot *Admonet*, et qui, dans les deux manuscrits, porte le n° XLII. Dix-huit documents manquent donc dans le manuscrit 2777, en dépit du numérotage continu des folios, évidemment beaucoup plus moderne que la transcription, et les deux codex étaient primitivement semblables. Nous devons de même considérer comme tout accidentelle la lacune qui, dans le manuscrit 3849, s'étend entre la lettre de saint Léon à Ravennius (folio 6) et celle de Zosime à Hilaire (folio 7). Des feuillets ont été certainement arrachés ici en même temps que la moitié inférieure du folio 6.

Mais, à partir de la lettre de Vigile à Aurelianus, la question s'allonge. Aucun indice ne nous force de soupçonner des lacunes accidentelles dans nos manuscrits, et les différences deviennent cependant beaucoup plus tranchées.

Notons d'abord que, dans le manuscrit 3880, le codex d'Arles change brusquement à cette lettre de Vigile à Aurelianus. On ne trouve ensuite que des traités théologiques sur le pouvoir des clefs, le libre arbitre, la virginité, la pénitence, etc. Il semblerait donc que ce fut là que se termina la rédaction primitive, faite sans doute par Aurelianus d'Arles quand le pape Vigile lui eut délégué ses pouvoirs dans les États de Childebert, ainsi que nous avons l'occasion de le raconter plus loin. C'est pour cela que nous trouvons déjà les deux lettres écrites à cette occasion en 546, et non point encore celle que Vigile devait adresser à Aurelianus en 550.

La seconde rédaction est à peine plus longue. La fin nous en est indiquée par le contenu de la table du manuscrit 5537. Cette table ajoute seulement aux pièces précédemment décrites la lettre de Vigile à Aurelianus, commençant par *Fraternitatis*, à laquelle nous venons

Mais la première collection où cette version avait pris place était une œuvre de nos pères.

de faire allusion, et les deux lettres de Pélage à Sapaudus, dont l'une commence par *Quae vobiscum*, et l'autre par *Fraternitatis*, ce qui nous reporte seulement aux commencements du pontificat de Sapaudus d'Arles, ou, pour parler avec plus de précision, au mois d'octobre 556. Les lettres de décembre et janvier suivants n'étaient point encore arrivées à destination, et elles devaient commencer un nouveau supplément, dont la table ne parle pas, et qu'on retrouve seulement dans le corps même du n° 5537, ainsi que dans les deux autres manuscrits.

Voici le détail des additions de cette troisième édition :

MANUSCRIT 5537.	MANUSCRIT 2777.	MANUSCRIT 3849.
Fol. 73, XLVII. Pélage à Childebert : *Rufinus*.	Fol. 36 verso : *Rufinus*.	Fol. 40 : *Rufinus*.
Fol. 76, XLVIII. Pélage à Sapaudus : *Quia*.	Fol. 37 : *Quia*.	Fol. 42 : *Quia*.
Fol. 77, XLIX. Pélage à Sapaudus : *Majorum*.	Fol. 38 : *Majorum*.	Fol. 43 verso : *Majorum*.
Fol. 79, L. Pélage à Childebert : *Excellentiae*.	Fol. 38 verso : *Excellentiae*.	Fol. 44 verso : *Excellentiae*.
Fol. 80, LI. Pélage à Childebert : *Cum celsitudinis*.	Fol. 39 : *Cum celsitudinis*.	Fol. 45 : *Cum celsitudinis*.
Fol. 82, LII. Pélage à Sapaudus : *Tanta nobis est*.	Fol. 39 verso : *Tanta nobis*.	Fol. 46 : *Tanta nobis*.
Fol. 83, LIII. Pélage à Childebert : *Humani*.	Fol. 40 : *Humani*.	Fol. 47 : *Humani*.
Fol. 83 verso, LIV. Pélage aux évêques Gaudentius, Maximilianus, etc. : *Directum a nobis*.	Fol. 41 : *Directum*.	Fol. 50 : *Directum*.
Fol. 83 verso, LV. Pélage au peuple de Dieu : *Vas electionis*.	Fol. 42 : *Vas electionis*.	Fol. 51 verso : *Vas electionis*.

Ces documents sont tous antérieurs à l'année 558. Ils ont sans doute été joints à la collection d'Arles par l'archevêque Sapaudus lui-même, avant la mort de Pélage, c'est-à-dire avant l'année 560. Ce qu'il y a de certain, c'est que c'est à ce point que s'arrête la col-

Examinons rapidement le contenu des manuscrits gaulois les plus anciens [1].

lection officielle d'Arles; et cependant les lettres adressées aux évêques d'Arles par les papes qui succédèrent à Pelasge sont très-nombreuses. Notons seulement que l'on trouve à la fin du manuscrit 5537, *dans une autre écriture*, plusieurs lettres de saint Grégoire le Grand à Virgile d'Arles et aux évêques du royaume de Childebert, mélangées avec d'autres pièces, comme, par exemple, avec une autre lettre de saint Grégoire à saint Augustin d'Angleterre, une autre lettre du même pape à Manassé, archevêque de Reims (lettre qui n'a, à ma connaissance, été indiquée nulle part), et un certain nombre de documents postérieurs à saint Grégoire et même de conciles gaulois; mais tout cela ne fait pas plus partie de la collection officielle d'Arles que les pièces relatives au concile de Chalcédoine, que l'on trouve avant le feuillet 20 dans le manuscrit 2777, les soixante-dix premières pages du manuscrit 3880, etc.

[1] Dans l'examen des collections qui suivent, je me suis constamment servi des beaux travaux du Dr Maassen et des frères Ballerini, et constamment aussi des manuscrits mêmes qu'ils ont consultés ou du moins de tous ceux qui se trouvent à Paris. L'on a dit que le Dr Maassen était «à cheval sur les épaules des Ballerini, et que son travail eût été impossible sans celui-là.» J'en puis dire autant du travail actuel. Mais je dois ajouter aussi, comme on le faisait en parlant du livre du Dr Maassen : «ce n'est pas une continuation,» mais «un ouvrage nouveau.» Il sera facile au lecteur de s'en assurer, en le comparant à ce qui l'a précédé. Non-seulement *toutes les vues historiques et critiques, toute la classification comparative des collections gauloises ou espagnoles,* mais aussi, pour beaucoup de points, *le détail même des manuscrits* m'appartiennent en propre. Pourtant je dois prévenir le public scientifique qu'il m'a été impossible de citer à chaque mot Maassen et les Ballerini, soit pour ce que j'admettais, soit pour ce que je repoussais. Mes renvois à ces auteurs sont donc rares, bien que je ne veuille en aucune façon faire œuvre de plagiaire. Qu'il soit donc bien entendu que j'ai prétendu continuer et rectifier, et non supplanter. Pour que d'ailleurs un canoniste pût tirer pleinement profit de mon travail, il faudrait qu'il eût au moins entre les mains l'ouvrage du Dr Maassen, car je m'y réfère implicitement sans cesse pour l'analyse détaillée des documents.

A. MANUSCRIT DE CORBIE.

(N° 12097 du fonds latin de la Bibliothèque nationale.)

Le codex que nous avons à étudier nous fait lui-même, pour ainsi dire, l'historique de ses sources et le détail des copies successives qui l'ont amené à l'état où il est actuellement. Ces copies furent au nombre de trois, sans comprendre l'original primitif nettement indiqué par le contenu, ainsi que nous le verrons bientôt, et s'arrêtant beaucoup plus haut que les exemplaires suivants.

Entrons rapidement dans l'examen du manuscrit.

Si on laisse de côté un écrit de saint Grégoire de Nazianze ajouté après coup à notre codex par une main étrangère, nous y trouvons d'abord :

1° Un catalogue des papes s'arrêtant à la quatorzième année du pape Vigile, « Vigilius sedet annos XIIII, » ce qui nous reporte à l'an 550 ou 551. Ce catalogue est suivi d'une liste de toutes les provinces romaines, qui semble également avoir été ajoutée du temps de Justinien, alors que cet empereur, venant de reconquérir l'Afrique, l'Italie, la Corse, la Sicile, etc., avait imposé sa suprématie et la déférence envers l'empire à la plupart des rois barbares qui étaient établis sur les anciennes terres romaines. La liste initiale des provinces de l'empire, faisant pendant à une liste finale des provinces de Gaule que nous mentionnerons plus loin, se rapporte certainement, ainsi que le catalogue des papes s'arrêtant à Vigile, à l'époque de la dernière transcrip-

tion constituant le manuscrit 12097 lui-même, ou, si l'on préfère, de la troisième copie. Aussi, tout ce qui se retrouve dans cet intervalle est-il de la même main.

2° Une première table des matières, se rapportant à un ensemble moins étendu que la dernière transcription, mais dont les indications représentent généralement assez bien le commencement de celle-ci, sauf une ou deux pièces manquantes. Cette table devait correspondre à une seconde copie dont quelques feuillets avaient disparu par l'effet du temps lorsqu'elle servit de base à la troisième.

3° Une autre table des matières plus ancienne, décrivant la première copie, et qui dans certains endroits ne répond nullement ni au contenu du manuscrit actuel ni à celui de la seconde copie.

Évidemment, entre cette première copie et la seconde plusieurs années s'étaient écoulées. Dans cet intervalle, le texte avait souffert; plusieurs pages s'en étaient détachées et perdues. Le copiste ne put remplir ces lacunes. Il s'efforça bien d'y suppléer par l'adjonction de pièces analogues, d'un concile postérieur, de quelques lettres trouvées ailleurs et provenant de pontifes déjà cités dans la table du manuscrit; mais il s'aperçut que l'écart entre cette table et sa copie serait trop grand, et, tout en la reproduisant fidèlement, comme tout le reste, il crut indispensable d'en rédiger une autre (la première au point de vue de l'ordre des feuillets), où il récapitulerait ce qu'il était en mesure de donner.

Quand un troisième copiste intervint, vers le milieu du VIᵉ siècle, l'œuvre du second lui parut presque intacte. Il ne crut donc pas devoir indiquer les lacunes (très-peu nombreuses) par une table nouvelle. Il avait d'ailleurs l'intention d'ajouter à la fin quelques autres pièces après la transcription exacte de l'ensemble des documents que lui fournissait ce manuscrit, et il ne voulait pas être lié d'avance. Néanmoins, quand il s'est arrêté dans sa propre œuvre, il l'a, nous l'avons dit, parfaitement délimitée et rendue très-reconnaissable par l'insertion d'une liste des provinces de Gaule qui répond à la liste des provinces de l'empire romain, mise par lui en tête de sa copie.

Tout ce qui suit la liste des provinces de Gaule est de diverses autres écritures et devient une compilation informe de documents réunis au hasard, sans plan général, par diverses personnes qui ont voulu remplir les pages blanches du manuscrit. L'intérêt devient donc bien moindre à partir du moment où l'écriture change, car on ne retrouve plus alors le reflet d'une antique collection ni même l'unité de la pensée d'un homme.

Ceci posé, il est clair que c'est à la seconde table (qui est la première au point de vue chronologique) qu'il faut nous adresser pour connaître l'ensemble de la collection primitive.

Cette collection se composait de plusieurs parties répondant à plusieurs séries de documents distincts, qu'on avait conservés intacts. C'est une

marque d'antiquité, car plus on s'éloigne des sources et plus on se sent porté à les dénaturer en les fondant dans un classement systématique.

On y rencontre d'abord :

1° Le vieux recueil des trois premiers conciles syriens[1], Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, que les or-

[1] Dans le manuscrit de Corbie ce recueil des trois conciles est précédé de la phrase suivante : « Osius episcopus dixit : Quoniam multa prætermissa sunt, quæ ad robur ecclesiasticum pertinent, quænam priori synodo Anquiritano, Cæsariensi et Graniensi constituta sunt et nunc præ manibus habentur, præcipiat beatitudo vestra ut lectioni pandantur quo omnes acta modo innotescant quæ (a) prioribus nostris pro disciplina ecclesiastica acta sunt. Universi dixerunt : Ea quæ a prioribus nostris acta sunt recitentur. Et recitata sunt. »

Cette « interlocutio » d'Osius a soulevé beaucoup de discussions entre le Père Constant, le cardinal Baluze, les frères Ballerini et le Dr Maassen. Pour moi, je ne doute pas que, comme le Père Constant l'a soutenu, il ne faille y voir une attribution directe au concile de Nicée. C'est évidemment dans ce concile, et non dans celui d'Elvire que ne possède pas la Gallicane, qu'Osius est censé faire lire les décisions des conciles réputés antérieurs. Mais faut-il dire, comme les Ballerini, que cette phrase, évidemment apocryphe, a été ajoutée dans le manuscrit de Corbie par quelque copiste ignorant? Je ne le crois pas. Elle a été beaucoup plus probablement traduite du texte grec des orthodoxes orientaux dont nous avons parlé précédemment. Tout nous semble indiquer en effet que, dans les collections grecques antiques, on a longtemps hésité sur la date des premiers conciles syriens, dont la provenance était absolument incertaine. Quelques-uns les considérèrent tous trois comme antérieurs au concile de Nicée; d'autres rejetèrent seulement avant Nicée, Ancyre et Néo-Césarée, et placèrent, ainsi que Socrate et Sozomène, Gangres après le premier concile œcuménique.

Quoi qu'il en soit du reste de cette question, l'annotation qu'a donnée Corbie fut également reproduite dans la collection d'Albi, dont nous aurons bientôt à parler, et dans le manuscrit 2796 de la Bibliothèque nationale, dit *manuscrit Bigot*.

Ce dernier n'est qu'une compilation assez informe, ne méritant nul-

thodoxes grecs avaient isolés d'Antioche et de Laodicée. La version en est celle qu'on avait admise tout d'abord en Occident, et que l'on a aussi dans la Lucano-Colbertine[1], la Gélasienne, etc.

---

lement la place qu'on lui a accordée parmi les collections gauloises. On y trouve environ trente-cinq chapitres, dont vingt-quatre sont complétement étrangers au droit canonique, comme le commentaire de saint Grégoire le Grand sur les quatre évangiles, le comput sur les doigts, le calcul des lunes et des années depuis le commencement du monde, les divisions de l'année, le cours de la lune, la lune paschale, la Pâque des Égyptiens, les signes du zodiaque, le mouvement de la terre, le saint baptême, le symbole des apôtres, etc. Enfin viennent quelques documents conciliaires, généralement extraits de la dernière copie de Corbie. C'est ainsi qu'au folio 108 on trouve les canons de Nicée, d'après l'abrégé de Rufin ; au folio 109 verso, les canons des apôtres ; au folio 114, ceux de Chalcédoine ; au folio 119, ceux de Carthage de l'an 398, avec le titre qu'ils portent dans Corbie et accompagnés de quelques canons du concile d'Orléans de 538 ; au folio 132, ceux de Laodicée, d'après la version gallicane de Corbie ; au folio 136, ceux d'Ancyre avec la phrase transcrite plus haut ; au folio 139, les canons de saint Sylvestre ; au folio 141, l'*abbreviatio canonum Fulgentii Ferrandi*, tirée du supplément de Corbie et suivie de quelques canons des conciles d'Arles de 314 et d'Épaon de 517 ; enfin, au folio 155, l'ouvrage de Gennadius de Marseille sur les dogmes de l'Église.

[1] La collection que Ballerini appelle *Lucano-Colbertine* (p. XII de son Appendice et *passim*) est celle que le Dr Maassen a nommée *Collection de saint Blaise* (p. 509 de son histoire des *Sources du droit canonique*). On regretterait peut-être que ce dernier auteur n'ait pas jugé à propos de prévenir ses lecteurs d'un changement de nom qui les déroute et qu'il n'ait fait, contre son habitude, aucun renvoi à Ballerini.

Cette collection, dont nous avons à Paris trois exemplaires (nos 3279, 3836 et 1455 du fonds latin de la Bibliothèque), remonte au moins au VIe siècle, de l'avis de tout le monde, et paraît avoir été rédigée en Italie. Elle comprenait d'abord : 1° Nicée, d'après la version antique que possédaient également la Gélasienne, la Gallicane de Cor-

2° Un groupe de décrétales pontificales relatives à des points importants de discipline et comprenant

bie, etc., mais avec quelques particularités sur lesquelles nous aurons à revenir bientôt; 2° Ancyre, Néo-Césarée et Gangres, d'après la même version antique vulgairement appelée *Isidorienne;* 3° le concile de Carthage de 419, suivi de la lettre à Boniface, de la *regula formatarum* d'Atticus et de la lettre d'Aurelius à Célestin; 4° un recueil des canons de Chalcédoine, non plus d'après la version Isidorienne, mais d'après la version Prisca (de Justel); 5° les canons de Constantinople, encore d'après la version Prisca; 6° les canons de Sardique; 7° les canons d'Antioche, d'après la version Prisca; 8° un recueil de documents apocryphes, attribués aux anciens papes; 9° la lettre de Siricius à Himerius.

C'est à ce point que s'arrête le manuscrit 4279, mais les autres donnent ensuite : 1° un groupe de décrétales; 2° la définition de foi du concile de Chalcédoine, accompagnée de différents symboles, dont un, selon le copiste du manuscrit 3836, a été trouvé à Trèves; 3° une décrétale du pape Gélase.

Bientôt de nouvelles additions furent encore introduites dans plusieurs exemplaires, et en particulier dans le n° 1455, que le Dr Maassen appelle le manuscrit de Colbert. Les additions de ce dernier se divisent en deux groupes : le premier, qui s'étend du folio 37 au folio 57, est encore porté sur la table du *Codex;* le second, du folio 57 au folio 80, est évidemment propre à la copie actuelle. Le manuscrit 3836, lui, n'ajoutait au fameux décret de Gélase, dont nous avons parlé ci-dessus, que cinq documents qui s'étendent entre le folio 93 et le folio 101.

En définitive, ainsi que le remarque Ballerini, l'intérêt principal de cette collection repose sur l'emploi des conciles grecs et de leurs vieilles versions latines. Il est clair que l'antique traduction qu'on retrouve dans la Gelasienne, la Gallicane de Corbie, etc., aussi bien que dans la *Lucano-Colbertine,* ne comprenait d'abord qu'Ancyre, Néo-Césarée et Gangres, puisque notre collection a été obligée d'emprunter Antioche, Constantinople et Chalcédoine à la Prisca. Il est également certain que Laodicée ne faisait alors partie ni de l'Isidorienne reçue en Italie, ni de la Prisca, puisque ce prétendu concile qu'avait inséré la Gallicane n'est mentionné nulle part dans les exemplaires antiques de notre collection. Le seul manuscrit 4279 a

les lettres du pape Innocent à Decentius, à Victricius et à Exupère; celle du pape Zosime à Hesychius; celles de Célestin aux évêques de la Viennoise, de l'Apulie et de la Calabre; celles de saint Léon aux

mis les canons de Laodicée et des apôtres en tête des autres, et encore les emprunte-t-il à la collection de Denys le Petit, car la Prisca ne pouvait point les fournir. Les onze premiers folios de ce manuscrit constituent donc un véritable supplément à la collection, supplément que vient parfaitement introduire, du reste, la préface de Denys à l'évêque Étienne.

L'examen des autres collections italiennes du VIe siècle nous amène encore à de semblables conclusions.

Par exemple, celle qui est contenue dans le célèbre n° 1342 du Vatican et dans plusieurs autres manuscrits, comprend, comme la Lucano-Colbertine, le seul groupe d'Ancyre, Néo-Césarée et Gangres, d'après la version dite *Isidorienne*, tandis que Chalcédoine, Constantinople et Antioche sont empruntés à la Prisca, et les canons des apôtres à la Dionysienne. Cependant, chose curieuse, Nicée est pris dans ce codex à la Prisca de Justel, et l'on trouve, dans une partie postérieure et plus moderne, sous le n° XXXI, une version de Laodicée conforme à celle de Corbie, qu'adopta plus tard saint Isidore de Séville. J'aurai bientôt à revenir sur la petite collection particulière du Vatican, qui tira beaucoup d'éléments de la Gélasienne.

Vient ensuite la collection du manuscrit de Justel, comprenant seulement : 1° Ancyre et Néo-Césarée, d'après la Prisca; 2° Nicée, d'après la même version; 3° Sardique; 4° Gangres, Antioche, Chalcédoine et Constantinople, toujours d'après la Prisca; 5° le concile de Rimini; 6° le concile de Carthage de 419; 7° les douze anathèmes de saint Cyrille; 8° la sixième action du concile d'Éphèse, d'après la version de Marius Mercator.

Enfin on rencontre uniquement dans la collection de Chieti : 1° Ancyre, Néo-Césarée, Gangres et Antioche, d'après la Prisca; 2° Carthage de 419; 3° Chalcédoine, d'après la Prisca; 4° Nicée, d'après une version tout à fait spéciale (notons que le manuscrit 1997 du Vatican, qui possède pour les canons grecs la version Prisca, a aussi pour Nicée une traduction complètement à part, que Ballerini a appelée *antiquissima*); 5° un groupe de décrétales; 6° les conciles

évêques de l'Apulie, de l'Italie, et à Turribius d'Astorga. Ces lettres constituaient une série disposée chronologiquement suivant la succession des papes et s'arrêtant vers le milieu du ve siècle. Elles possédaient toutes un intérêt pratique et, dans l'application du droit ecclésiastique, une autorité semblable à celle des rescrits impériaux dans la jurisprudence.

3° Un groupe de pièces conciliaires occidentales ainsi disposées :

a. Un certain nombre de documents provenant d'Afrique et comprenant : l'abrégé canonique appelé *Breviarium Hipponense*, qui fut rédigé dans le concile des évêques de la Byzacène, en 397; le concile de Zella, tenu en 418; la *Regula formatarum*, que le patriarche Atticus, de Constantinople, avait, dit-on, envoyée à Carthage afin de faire connaître en Occi-

romains, sous Théodoric, et les pièces qui s'y rapportent; 7° deux ou trois apocryphes. (Le catalogue des papes se termine à Hormisdas et nous amène à l'année 523.)

En résumé, par l'ensemble de ces anciennes collections italiennes, nous voyons : 1° que la vieille version, faussement appelée Isidorienne, et qui est la plus ancienne que l'on eût employée en Occident, ne comprenait d'abord en Italie que trois conciles syriens, dont l'édition fut certainement distincte de celle de Nicée (nous avons déjà dit qu'il ne restait que des traces de la vieille version romaine de ce concile); 2° que la version Prisca, introduite postérieurement dans quelques diocèses d'Italie et qui s'étendait à plusieurs nouveaux conciles grecs, n'a cependant jamais compris Laodicée.

Ajoutons, du reste, qu'aucun des anciens codex que nous venons de nommer n'a eu en Italie un caractère officiel analogue à celui de la Gélasienne, de la Dionysienne, ou même à celui que la Corbeienne posséda en Gaule.

dent la manière dont les Grecs formaient une sorte de mot de passe pour les clercs qui allaient d'un diocèse dans un autre. A la suite de cette *regula formatarum*, appelée *règle foraine*, *regula foriana*, dans le manuscrit de Corbie, on trouve une déclaration, mise ordinairement à la suite des canons de Gangres, comme faisant partie de la lettre synodale aux Arméniens, et où sont indiqués les points principaux par lesquels la discipline des Syriens s'écartait le moins de la discipline occidentale.

6. Ici la table porte : « Constitutions du concile de Nicée. » Mais cette partie, très mutilée sans doute dans le manuscrit primitif (comme la partie relative aux conciles de Gaule, qui manquent presque tous), se trouve réduite à une liste des évêques souscripteurs, liste précieuse, car elle nous permet de reconnaître par comparaison l'ensemble nicéen dont elle fut détachée. C'est celle que nous voyons dans l'Isidorienne, de même que nous y voyons l'ensemble complet des conciles gallo-romains indiqués dans la table que nous étudions, et la version donnée par le manuscrit de Corbie pour l'un et l'autre groupe des conciles orientaux, etc. Dans l'Isidorienne, cette liste est en compagnie du symbole, des canons et de longs fragments de la glose. Il en était certainement ainsi dans notre collection gallo-romaine dont l'Isidorienne a conservé scrupuleusement le premier fonds. Nous en avons la preuve évidente dans le concile de Riez, tenu en 433, et qui, citant le huitième canon de Nicée, insiste sur le terme *chorepi-*

scopus, terme propre à cette version. Le canon 11 de Nicée est également cité dans le concile de Valence, tenu en 374, le canon 13, dans celui d'Orange de 441, etc.

c. Après Nicée, un nouveau recueil de conciles byzantins comprenant Antioche, Laodicée et Constantinople, et dont la version, comme nous venons de le dire, est celle qui a été conservée dans l'Isidorienne.

d. Deux pièces intitulées : l'une, *Capitula canonum de ordinationibus;* l'autre, *Capitula canonum de exemplaribus papæ Innocentii.* Ces documents ayant disparu dans le manuscrit, on ne peut indiquer d'une manière certaine ce qu'ils étaient. Mais en ce qui touche le dernier des deux, il faut remarquer que, dans une collection espagnole abrégée dont nous aurons à parler plus loin, le résumé des canons de Nicée, publié par Rufin dans son *Histoire ecclésiastique*, est désigné sous un titre très-analogue : *Capitula Nicæni concilii data ab Innocentio papa.* L'auteur espagnol insiste même sur la source où auraient été puisés ces canons abrégés, en les faisant précéder de la mention suivante : *De epistola Innocentii papæ, ex concilio Nicæno.* Faut-il donc supposer que le pape Innocent, sous le pontificat duquel Rufin, déjà célèbre, revint à Rome, envoya la version abrégée de cet auteur aux évêques de Gaule, comme un de ses successeurs, le pape Jean II, dans une lettre que l'on possède encore, leur envoya plus tard une série de canons de la version Diony-

sienne? Cela n'aurait rien d'improbable, d'autant plus que l'on voit Nicée cité en Gaule, tantôt d'après les termes de la version gallo-romaine, et tantôt d'après ceux de l'abrégé de Rufin.

Suivant le docteur Maassen, les canons de Sardique devaient être unis à ceux de Nicée dans les différents manuscrits qui portent ce titre : *Ex exemplaribus papæ Innocentii.*

e. Le célèbre concile assemblé à Arles sous Constantin le Grand, quelques années avant le concile de Nicée, et que saint Augustin considérait encore comme un concile universel, parce qu'il avait été composé d'évêques africains, italiens, gaulois et espagnols.

f. Enfin un concile de Carthage, qui ne peut être déterminé, car il fait défaut dans le manuscrit et dans la table de la seconde copie.

5° La dernière partie, très-maltraitée par le temps, comprenait les conciles de Gaule dont la plupart remontent au siècle qui a précédé la domination visigothique. Ce sont : le concile de Valence de l'an 374; celui de Turin, tenu, sur la demande des évêques gaulois, pour traiter de questions relatives aux Gaules, sous le règne d'Honorius, en 397 selon Sirmond, en 401 selon le docteur Maassen. Après lui est intercalée une lettre, que le pape Innocent adressa, vers cette époque, *universis episcopis in Tolosana synodo constitutis*[1]. Ensuite vien-

[1] Généralement on pense que cette lettre était adressée au concile de Tolède et qu'il faut lire dans le titre *Toletana*, au lieu de *Tolo-*

nent les conciles de Riez, 439; d'Orange, 441; de Vaison, 442; le second d'Arles, postérieur à celui

sana. La présence d'un document purement espagnol dans notre collection gallicane et au milieu de conciles gaulois serait bien étrange; car, ainsi que nous l'établissons dans l'article suivant, si la collection espagnole contient tant d'éléments gaulois, c'est qu'elle a reçu son fonds primitif de l'église d'Arles; mais la réciproque n'est nullement probable à l'époque dont nous nous occupons. Il nous faut donc examiner avec soin cette question.

Remarquons d'abord que tous les manuscrits sont complétement d'accord pour la lecture *Tolosana.* Aucune ancienne collection ne porte *Toletana,* pas même celle qu'a rédigée *en Espagne* saint Isidore de Séville; et cependant, s'il avait cru devoir faire cette correction, le respect *absolu* du texte n'aurait guère arrêté le célèbre métropolitain, puisque dans ce document même il a fait des coupures considérables et supprimé tous les passages qui n'importaient plus à ses contemporains. Or, est-ce à nous, qui sommes si éloignés de ces événements, à faire une correction qu'il n'a pas osé faire et qu'aucun texte n'autorise? Je ne le crois pas.

Bien certainement il y avait eu un concile de Tolède qui, *plusieurs années avant la décrétale d'Innocent,* s'était occupé des questions que le pape traita. Ce concile est nommé dans la décrétale : « Et dudum in *concilio Toletano* erroris sui veniam postulasse. » Mais cette mention même montre que l'on ne s'adressait plus aux Pères de ce concile, auxquels on aurait dit : « apud vos » ou quelque chose d'analogue. Pourquoi d'ailleurs aurait-on écrit *Tolosana* dans le titre et *Toletana* dans le corps de la lettre, si les deux appellations avaient dû se confondre?

Pour moi, je suis persuadé que lorsque la renommée « fama » fit connaître au pape la continuation des dissensions qu'il voulut réprimer dans sa lettre, le concile de Tolède était clos depuis longtemps, et que c'est pour ce motif qu'Innocent, tout en rappelant l'assemblée de Tolède, s'adresse pourtant au synode de Toulouse.

Mais, dira-t-on, pourquoi ce concile, tenu en Gaule, s'occuperait-il des affaires d'Espagne? A cela il y a plusieurs réponses à faire :

1° La lettre du pape nous apprend que l'Espagne était alors déchirée par un schisme opiniâtre. Les évêques de la Bétique, de la Galice et de Carthagène s'étaient violemment séparés des autres. Quoi d'éton-

de Vaison, qui s'y trouve cité, mais dont la date, que Sirmond recule jusqu'en 452, reste un peu incertaine. Tous ces conciles gallo-romains se succédèrent à peu de distance dans un ordre chronologique exact. Mais lorsque l'empereur Avitus, pro-

nant, dès lors, si les évêques du parti contraire cherchèrent des arbitres ou plutôt des appuis en Gaule, comme les évêques de Gaule en avaient cherché quelques années auparavant en Italie, dans le concile de Turin de 397, à propos des affaires et des schismes de la Viennoise?

2° A l'époque où fut écrite la lettre d'Innocent (en 410 environ), la Bétique et Carthagène, appartenant aux Vandales, et la Galice, aux Suèves, n'avaient pas beaucoup à se préoccuper de ce que faisaient les évêques de la Tarragonaise et les conciles de Tolède, puisque tout ce pays appartenait encore aux Romains ou plutôt à Géronce. Par contre, les Tarragonais, encore Romains en apparence, avaient en Gaule de puissantes attaches, puisque Géronce occupait une partie du midi de ce pays, où il était venu poursuivre le tyran Constantin. Les circonstances paraissent donc se prêter admirablement à un concile de parti tenu en Gaule, en présence d'évêques espagnols venus pour y plaider leur cause contre des adversaires politiques autant que religieux.

Ajoutons que le motif des rancunes de la Bétique et de la Galice remontait à cette affaire des Priscillianistes, dans laquelle les Gaulois étaient déjà intervenus comme arbitres du temps de saint Martin de Tours. Les évêques de la Tarragonaise venaient donc à Toulouse trouver d'anciens alliés. Mais ceux de la Bétique et de la Galice n'entendirent pas raison, et les discussions semblent avoir duré jusqu'après l'évêque galicien saint Martin de Braga, l'ami si zélé des Grecs, ou plutôt jusqu'au temps des dernières conquêtes des Visigoths Ariens; et alors seulement, saint Isidore de Séville eut soin de faire disparaître par un travail d'unification tout ce qui se rapportait à ces époques troublées, et de rattacher à la discipline romaine des provinces qui, depuis des siècles, s'en étaient séparées. C'est ainsi, par exemple, que l'illustre métropolitain supprima dans la lettre d'Innocent ce qui a trait à la Bétique, la Galice et Carthagène.

clamé à Toulouse par les Visigoths, eut été détrôné en 456 par Ricimer, ses anciens alliés barbares, profitant de l'occasion pour rompre la paix avec les Romains, bouleversèrent tout en Gaule et, sous la conduite de Théodoric II, puis de son frère, le farouche Euric, saccagèrent les plus belles provinces. On ne pouvait songer, dans de pareils désastres, à des assemblées ecclésiastiques. Il nous faut donc sauter cinquante ans pour arriver au concile d'Agde, qui suit immédiatement, dans notre collection, celui d'Arles, bien qu'il eût seulement été assemblé en 506, dans la vingt-deuxième année du règne d'Alaric. Enfin la série primitive se clôt au concile d'Orléans, réuni dans la trentième année du roi Clovis, 511 de Jésus-Christ.

Là s'arrêtait l'original de la collection de Corbie. Nous en avons la preuve dans un autre exemplaire de cette collection, portant le n° 1564 à la Bibliothèque nationale[1] et dont le fond primitif se ter-

[1] Malheureusement tout le commencement du manuscrit 1564, dit de *Pithou*, manque. Mais il est facile de voir, par ce qui subsiste encore, que c'est bien à une copie de l'original de Corbie, tel qu'il fut complété au concile d'Orleans, en 511, que nous avons affaire. La concordance des pièces et leur numerotage le montrent avec évidence.

Au folio 1, nous rencontrons la fin du concile d'Orange, répondant au n° XXIX de la seconde table de Corbie (la première dans l'ordre chronologique).

Au folio 2, le concile de Vaison, répondant au n° XXX de la même table et portant dans le manuscrit 1564 le n° XXXI.

Au folio 3 verso, le concile d'Arles, répondant au n° XXXI de la même table et portant le n° XXXII.

mine en cet endroit. Le reste du contenu de notre seconde table se rapporte à des documents ajoutés

Au folio 8 verso, le concile d'Agde, répondant au n° XXXII de la même table et portant le n° XXXIII.

Après cela venait une lacune dans le texte que transcrivait le copiste de notre manuscrit, car la pièce suivante y porte le n° XXXV au lieu de XXXIV. On peut donc affirmer, sans crainte de se tromper, qu'ici se trouvait primitivement, sous le n° XXXIV, le concile d'Orléans qui, dans la table de Corbie, suit celui d'Agde, sous le n° XXXIII.

Quant à la différence d'un numéro que nous rencontrons entre les pièces de Corbie et celles de Pithou (comme entre celles du codex byzantin d'Aetius et de sa traduction par Denis le Petit), elle s'explique très-facilement. Dans la plupart des manuscrits, et même dans la première table de Corbie (la seconde dans l'ordre chronologique), on divise en deux le concile de Valence de l'an 374, et l'on donne, sous deux numéros distincts : 1° les canons de Valence (intitulés, dans cette première table : « Incipit capitulatio de synodo Valentina, » ou simplement dans le manuscrit de Lorsch : « Synodus Valentina »); 2° la lettre du même concile au clergé de Fréjus (intitulée, dans la même table : « Incipiunt exemplaria de litteris episcoporum ad ecclesiam Forojulii, » ou simplement dans le manuscrit de Lorsch : « Synodus Forojuliensis »). Le scribe de la seconde table, beaucoup plus ancienne, de Corbie n'avait pas fait cette séparation fautive, et il avait réuni les canons et la lettre du synode de Valence sous un même numéro (le n° XXV), et sous le titre commun beaucoup plus exact : « XXV. Concilium synodi in civitate Valentina. » Mais il n'y a rien d'étonnant qu'un autre copiste (auquel nous devons le texte reproduit dans le manuscrit 1564) ait fait déjà à une époque antique la division opérée plus tard par le copiste auquel nous devons le texte reproduit dans le manuscrit 12097. De là provient sans doute la différence de notation qui existe, pour les conciles suivants, entre la table la plus ancienne de Corbie et le recueil de Pithou.

Reprenons maintenant l'examen du manuscrit 1564 à partir du concile d'Orléans qui servait de clôture au type primitif de nos deux collections.

On y remarque d'abord, au folio 9 verso et sous le n° XXXV, le

postérieurement, sans grand ordre, à la suite de ce concile d'Orléans, par quelque compilateur sans au-

concile de Clermont en Auvergne réuni, en 535, par la permission du roi Théodebert. Nous disons ailleurs dans quelles conditions ce concile se tint. L'Auvergne venait d'être ravagée et mise au pillage par le farouche Théodebert; tout y était en désarroi; la propriété même n'existait pour ainsi dire plus, et l'on essayait enfin de rétablir un peu d'ordre au milieu des ruines. C'est sans doute à cette époque que les évêques réunis à Clermont firent de nouveau copier l'ancienne collection promulguée sous le règne plus paisible de Clovis, et y joignirent leurs propres décrets. On peut donc considérer le n° XXXV comme étant probablement le dernier de l'original d'après lequel fut constitué, peut-être à l'aide d'un autre intermédiaire, le n° 1564. Tout ce qui suit forme une sorte d'appendice ou de supplément relativement assez récent et représentant plusieurs couches successives de même que ceux qui terminent le manuscrit de Corbie. On y rencontre quatre parties tout à fait distinctes :

1° Le premier lot a dû, dans l'origine, être ajouté par un premier copiste peu de temps après le concile de Clermont. Il s'étend du folio 11 au folio 23 (n° XXXV à XLVII du manuscrit), et comprend des documents complétement propres, pour la plupart, à la compilation que nous étudions. Je citerai, en particulier, les n°s XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIII, XLIV, qui ne se trouvent dans aucune autre collection, et les n°s XL et XLI que les autres collections paraissent avoir empruntés à celle de Pithou. Les deux derniers numéros seuls (XLV et XLVI) semblent pris à la Gélasienne. Parmi les pièces fournies par cette partie, la plus récente est celle de Troianus à Eumerius. Eumerius siégea aux conciles d'Orléans de 533, 538 et 541. Sirmond incline à placer notre lettre en l'année 538.

2° Le second lot, qui commence au folio 23 verso (n° XLVIII), a été primitivement colligé à une époque probablement beaucoup plus tardive que le précédent. Déjà un temps assez long s'était écoulé depuis la transcription contemporaine du concile de Clermont, et dans l'intervalle le manuscrit avait perdu un grand nombre de folios. Il n'en était sans doute pas encore réduit à l'état rudimentaire dans lequel sa copie nous est parvenue; mais il avait déjà éprouvé de très-notables accidents et laissait voir des lacunes considérables. On

torité officielle. On y trouve un certain nombre d'anciennes décrétales des papes et de pièces diverses que

voulut y remédier, et, par un bonheur inespéré, on mit la main sur un autre exemplaire de la même collection, représentant exactement la seconde table de Corbie, ou, comme nous le montrons en son lieu, la troisième édition du manuscrit 12097. C'est à cette troisième édition qu'un nouveau scribe fit divers emprunts constituant, avec une ou deux autres additions, un certain nombre de sections. Les voici :

a. Du folio 23 au folio 26 (n°s XLVIII à LI), un groupe de pièces africaines tirées de Corbie (n°s XIII à XV) et données dans le même ordre. Il faut seulement noter qu'après le *Breviis statutorum* (n° XLVIII) notre manuscrit Pithou intercale un autre document, intitulé : « Tituli transcripti ex concilio Carthaginensi qui infra scriptus est. »

b. Du folio 26 au folio 30 (n°s LII et LIII), les deux conciles gaulois d'Épaon, tenu en 517, et d'Arles, tenu en 524. La présence de ces deux conciles démontre avec évidence que c'était bien la copie correspondant à la première table de Corbie (la deuxième au point de vue chronologique) que consultait notre scribe; car, d'une part, le concile d'Épaon n'existait pas dans la plus ancienne table (la seconde), mais seulement dans la plus moderne (la première), et, d'une autre part, ce même concile a complètement disparu, ainsi que le concile d'Arles de 524, dans la copie faite sous le pape Vigile et qui constitue le premier fonds du manuscrit 12097.

c. Du folio 30 au folio 53 (n°s LIIIbis à LXI), un groupe de décrétales pontificales tirées également de Corbie (n^os V à XIII) et indiquées aussi exactement dans le même ordre. Là encore nous avons une preuve certaine que l'on eut recours à la copie répondant à la première table, car le dernier numéro portant le n° XIII dans cette table, et qui n'est d'ailleurs pas une décrétale, mais une requête aux empereurs adressée contre le pape Damase par le lucifèrien Faustin et le prêtre Marcellin, n'existait pas dans la table plus ancienne.

d. Du folio 53 au folio 63 (n°s LXII et LXIII), deux conciles gaulois, qui sont celui d'Orléans de 511, et celui d'Orléans de 538. Nous avons déjà noté plus haut que le concile d'Orléans de 511, qui portait autrefois le n° XXXIV dans la collection Pithou, fait maintenant défaut à sa place naturelle par suite d'une malheureuse la-

les rédacteurs autorisés du premier codex n'avaient pas jugé à propos de transcrire, telles que la lettre de

cune. Notre copiste le prit, ainsi que le synode de 538, à une source difficile à préciser.

e. Du folio 63 au folio 71 (nos LXIV à LXIX), un nouveau groupe de décrétales, données identiquement dans le même ordre que dans la dernière partie de la première table de Corbie. Ceci est d'autant plus remarquable que le premier de ces documents (le n° LXIV de Pithou), contenant la lettre du pape Innocent «Ad universos episcopos ecclesiæ Tolosanæ,» ne précédait pas directement, dans la table la plus ancienne de Corbie (la seconde), l'appendice contenant les nouvelles décrétales des papes Léon, Hilaire, etc., mais se trouvait au milieu des conciles gaulois, après Valence et Turin, et avant Riez, Orange, Vaison, Arles, Agde et Orléans. Ces six derniers documents avaient disparu dans la copie répondant à la première table de Corbie (la seconde dans l'ordre chronologique), et c'est pour cela que le copiste de la collection Pithou, qui consultait cette dernière, n'a plus reproduit, comme elle, aucun des conciles qui séparaient primitivement la lettre du pape Innocent des autres décrétales. Notons qu'il donna aussi après la dernière le traité de saint Augustin «Ad competentes,» mais qu'il supprima la lettre des Pères du concile d'Arles au pape Sylvestre, placée au milieu des rescrits pontificaux.

3° La troisième partie de notre manuscrit n'a plus rien de commun avec les tables de Corbie. Évidemment, à cette époque, la collection Pithou s'était complétée et avait repris tous les documents de la vieille Gallicane qu'elle avait perdus, et même les suppléments qu'y avaient joints les premiers éditeurs du n° 12097. Par les additions qu'elle a subies, il nous est facile de voir qu'elle possédait encore de son fonds primitif les nos I à V, et XVI à XXVII, qu'on a négligé de recopier, aussi bien que les nos XXIX à XXXIII, ou, pour nous servir du numérotage Pithou, XXX à XXXIV, qui subsistent actuellement, et par lesquels débute notre manuscrit. Enfin elle avait emprunté tout l'appendice qui a été ajouté après coup au vieux codex et est mentionné dans la première table de Corbie.

Ce qui suit a-t-il été pris à une autre copie de Corbie, à celle-là même que nous possédons dans le manuscrit 12097 et qui remonte à la quatorzième année du pape Vigile, ou bien, au contraire, est-ce

saint Léon au sujet *de la fuite d'Hilaire, archevêque d'Arles*, c'est-à-dire de ses discussions avec le pape

cette dernière édition de Corbie qui a emprunté au manuscrit servant de prototype au n° 1564? C'est là une question difficile, mais qui s'impose à nous, puisqu'il est tout à fait indubitable que le troisième supplément de Pithou est complètement comparable, non point, comme le second, à la troisième édition de Corbie, mais bien à notre copie actuelle ou à la quatrième édition.

Pour moi, j'incline, je l'avoue, vers la deuxième hypothèse, et cela par une raison bien simple.

La première pièce du supplément de Corbie que nous étudions est une lettre de Paulin à Faustus de Riez. Cette lettre ne se trouve que dans le manuscrit de Corbie et dans le manuscrit Pithou, mais ce dernier y ajoute plusieurs autres pièces de la correspondance de Faustus, et même la réponse de Faustus à Paulin, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs. Ne semble-t-il pas que le scribe de Corbie, après avoir copié la première, se sera arrêté dans la transcription de lettres particulières de peu de valeur, dues à un semipélagien, et aura sauté quelques pages pour retrouver la suite du supplément d'un intérêt plus général? Ceci paraît beaucoup plus conforme aux habitudes des copistes que les longues recherches qu'aurait nécessitées pour celui de Pithou le vain désir de compléter la correspondance d'un homme nommé par hasard dans la collection qu'il transcrivait. D'ailleurs comment se ferait-il que l'auteur primitif de nos additions eût donné les questions que Paulin, personnage tout à fait inconnu, adressait à Faustus sans les faire suivre de la réponse, seule curieuse, de ce dernier? Évidemment c'est le plus ancien scribe qui reproduisit en masse ces opuscules de Faustus, tirés soit des archives de Riez, soit plutôt de celles de l'abbaye de Lérins, que Faustus gouverna, et non pas un second copiste faisant assaut d'érudition avec le premier pour un objet si peu utile. Un zèle aussi grand et aussi vain ne se partage point.

Quoi qu'il en soit, voici le contenu de notre troisième supplément :

Au folio 71 (n° LXX du manuscrit), la lettre de Paulin à Faustus qui est mentionnée en premier lieu dans le supplément de la dernière copie de Corbie (folio 91).

Au folio 72 (n° LXXI), la réponse de Faustus à Paulin, inconnue aux autres collections.

et du départ précipité de Rome, qui avait amené sa disgrâce et lui avait fait enlever les fonctions de

Au folio 75 (n° LXXII), la lettre de Faustus à Félix, inconnue aux autres collections.

Au folio 77 (n° LXXIII), la lettre de Faustus à Grégoire, inconnue aux autres collections.

Au folio 79 (n° LXXIV), la définition du concile de Constantinople, contre Eutychès (seconde pièce du supplément de Corbie, folio 93).

Au folio 83 (n° LXXV), la lettre de Flavien à saint Léon, à propos de la même affaire (troisième pièce du supplément de Corbie, folio 94).

Au folio 84 (n° LXXVI), la réponse de saint Léon à Flavien (quatrième pièce du supplément de Corbie, folio 95).

Au folio 87 (n°s LXXVII et LXXVIII), la lettre de saint Léon à Rusticus (cinquième pièce du supplément de Corbie, folio 103).

Au folio 88 (n° LXXIX), la lettre de saint Léon à l'impératrice Pulchérie (sixième pièce du supplément de Corbie, folio 104).

Au folio 90 verso (n° LXXX), la lettre de saint Léon à Julien de Cos (septième pièce du supplément de Corbie, folio 107).

Au folio 92 (n° LXXXI), la lettre de saint Léon à Juvénal (huitième pièce du supplément de Corbie, folio 109).

Au folio 93 (n° LXXXII) la lettre de saint Léon au clergé de Constantinople (neuvième pièce du supplément de Corbie, fol. 110).

Au folio 95 (n° LXXXIII), la lettre de saint Léon à l'empereur Léon (dixième pièce du supplément de Corbie, folio 113).

Au folio 99 (n° LXXXIV), la lettre de saint Léon aux évêques de Gaule et d'Espagne (onzième pièce du supplément de Corbie, folio 118).

Au folio 99 verso (n° LXXXIV), la lettre de saint Léon à Théodore de Fréjus (douzième pièce du supplément de Corbie, folio 119).

Enfin, au folio 100 (n° LXXXV), le document intitulé : « Breviarium adversus hereticos, » qui constitue la quatorzième et dernière pièce du supplément de Corbie (folio 124).

La seule pièce omise par Pithou et donnée par Corbie est celle qui est transcrite la treizième dans ce dernier recueil, au folio 120, et qui contient une lettre de saint Léon, reproduite déjà plus haut sous le n° XII, dans le codex primitif de Corbie, et sous le n° LX dans le second supplément de notre manuscrit 1564.

légat; une lettre du pape Hilaire à Leontius Veranus et Victurus pour les charger d'informer sur

Notons que la copie de Corbie, faite du temps de Vigile et constituant le fond primitif du manuscrit 12097, s'arrête au « Breviarium adversus hæreticos, » qu'elle fait seulement suivre du concile de Clermont, déjà donné plus haut par le manuscrit Pithou, et de la liste des provinces de l'empire romain. Si donc on admet comme nous que c'est le troisième supplément de la collection Pithou qui a servi de modèle à la partie analogue du manuscrit de Corbie, il faut admettre aussi que là s'arrêtait alors l'original qui, copié plus tard et encore grossi, est devenu le n° 1564 de la Bibliothèque nationale.

5° Enfin vient un dernier supplément, tout à fait étranger, comme le premier, à la collection de Corbie, et qui comprend d'abord, au folio 111, les canons attribués à Chalcédoine, selon la version de Denis le Petit; du folio 114 au folio 132, tout un lot de pièces la plupart relatives à l'affaire du pape Symmaque et du roi Théodoric, totalement extrait de la collection de Chieti; au folio 132 une lettre du même pape Symmaque à Césaire d'Arles, déjà reproduite plus haut dans notre manuscrit comme dans celui de Corbie; au folio 133, une lettre écrite par le pape Pélage II à Aunacharius d'Auxerre, le 5 octobre 580 (lettre qu'on ne trouve pas ailleurs), et au folio 134, le traité de saint Augustin contre les hérésies, que notre collection a fait également la première entrer dans le droit canonique.

Le temps nous a malheureusement ravi la fin du manuscrit 1564, comme il nous avait ravi le commencement, mais il est probable qu'il devait encore contenir un certain nombre de conciles gaulois, à peu près contemporains de la lettre de Pélage II, et que nous retrouvons en extraits dans le manuscrit de Bourgogne, analysé par le Dr Maassen, page 636 de son ouvrage, et tiré de la collection Pithou en presque totalité.

Notons, avant de terminer, que la copie que nous possédons du manuscrit Pithou remonte seulement au IXe siècle, comme celle du manuscrit de Bourgogne, et a été écrite tout entière d'une seule main. C'est à cet exemplaire même qu'est arrivé l'accident décrit dans le précédent paragraphe. Mais il n'en est pas moins à peu près certain que les dernières additions de notre codex ont été introduites sous Pélage II, c'est-à-dire à l'époque même où fut faite la seconde édition et la table de la collection de Saint-Maur.

une querelle qui s'était élevée entre deux métropolitains gaulois; la lettre attribuée aux six cents évêques du concile d'Arles, lettre qu'ils auraient adressée au pape Sylvestre, du temps de l'empereur Constantin; puis une décrétale du pape Innocent sur les bigames, les réponses que le pape Symmaque adresse à quelques questions de saint Césaire d'Arles en l'an 513, la lettre que le pape Damase envoya en l'an 378 à saint Paulin d'Antioche, le traité de saint Augustin *ad competentes*, une liste d'évêques qui auraient assisté à cet ancien concile d'Arles sous Constantin, déjà mentionné ci-dessus; enfin, en dernier lieu, les *chapitres* du concile d'Arles tenu en 524 par saint Césaire, alors qu'il était vicaire du pape pour tout le royaume des Visigoths, y compris l'Espagne.

Le premier scribe avait, dans sa table, numéroté les pièces qu'il ajoutait, comme celles qui faisaient partie de l'ancien recueil gallo-romain. Le concile d'Arles de l'an 524 se trouvait ainsi porter le nº 42. Après cela, on lisait à la fin de la table :

« XLIII. Hæc sunt in hunc librum concilia canonum vel epistolæ sedis apostolicæ per universas provincias de diversis constitutionibus datas (*sic*), quæ in capitolis supra scribtis continentur numero XLIII. »

Tel était le manuscrit qui, copié deux fois avec des additions, mais avec des lacunes[1], est devenu le

[1] En dehors du codex de Corbie, je ne connais rien qui puisse mieux montrer que la compilation de Saint-Maur, faite du reste d'après ce codex, les transformations et les déformations successives

manuscrit actuel, dit *de Corbie*. Nous en retrouverons tous les éléments conciliaires dans le recueil visi-

que peut subir, par l'effet du temps, une collection canonique ou généralement un manuscrit quelconque.

Là aussi nous nous trouvons en face de trois rédactions :

La première remonte au pontificat de Félix II (528 à 530).

La seconde au pontificat de Pélage II (578 à 590).

La troisième, qui est celle de notre copie actuelle (n° 1451 de la Bibliothèque nationale), est datée d'une façon plus précise encore ; car non seulement nous voyons par le catalogue des papes qui s'y rattache qu'elle a été faite sous le pontificat d'Adrien Ier (772 à 795), mais encore le scribe lui-même a soin de nous apprendre qu'il a commencé sa besogne le 25 mars 793 : « Ab exordio mundi usque ad diluvium sunt anni duo milia CCLX et II. A diluvio usque ad nativitatem Abrahæ sunt anni DCCCCXLII. Passum autem dominum nostrum Jesum Christum peractis ab ortu mundi quinque milia CCXX et VIII anni. A passione domini nostri Jesu Christi usque ad sedem beatissimi Marcellini papæ sunt anni CCLXXVI menses VIIII. De apostolato jam facto Christi martiris Marcellini usque ad tempus gloriosissimi domini Karoli regis XXV anno regni ejus, hoc est usque VIII kal. april. sunt anni CCCCXC et menses III. »

Dans l'intervalle de ces diverses copies, beaucoup de feuillets ont été soit complètement perdus, soit transposés, et de nouveaux documents se sont introduits dans notre compilation, devenue de plus en plus obscure.

Entrons [illegible] dans l'examen de l'exemplaire actuel.

La première partie est, relativement au fond primitif, toute moderne. On y trouve d'abord, au folio 1, un [illegible] ; au folio 2, une notice historique sur les six premiers conciles ; au folio 2 verso, la constitution de Justinien, adressée aux patriarches à l'occasion du cinquième concile, et qui a été tirée de l'Adrienne ; au folio 6, un catalogue des papes, s'arrêtant à Adrien Ier, XCVIIe pape ; au folio 7, le calcul *ab exordio mundi*, donné plus haut ; au folio 7 verso, le symbole attribué à saint Athanase ; au folio 8, « Exemplar fidei Augustini ; » au folio 9, « Expositio fidei sancti Hieronimi presbiteri ; » au folio 10, l'extrait intitulé : « De concilio Aurelianensi de ecclesiasticorum dogmatum, » c'est-à-dire l'œuvre de Gennadius de Marseille sur les dogmes de l'Église ; au folio 11, les statuta eccle-

gothique que rédigea plus tard saint Isidore de Séville. Car, ainsi que nous l'avons dit précédemment,

siæ antiquæ; » au folio 11 verso, des passages choisis de la chronique de Grégoire de Tours; au folio 15, la lettre de saint Jérôme au pape Damase, *supplex legi;* au même folio, la préface métrique de Nicée; au folio 16, d'autres lettres de saint Jérôme au pape Damase et du pape Damase à saint Jérôme. Tous ces documents ont été insérés par le troisième scribe de la fin du VIIIe siècle.

Puis, au folio 16, commencent les premiers emprunts faits aux deux collections du VIe siècle. Cette seconde partie se compose seulement de cinq pièces, qui sont : 1° au folio 16, un ancien catalogue des papes, s'arrêtant à Pélasge II, qui y porte le n° LXV; 2° au folio 16 verso, une chronique des papes, ou *liber pontificalis,* s'arrêtant à Félix II, après lequel on a inséré une simple énumération des papes suivants, jusqu'à Pélasge II, qui, d'après le calcul de ce pontifical, est alors appelé le *LXVIIIe pape,* au lieu de le *LXVe* comme dans la liste précédente; 3° au folio 24, le catalogue des provinces et des villes de Gaule; 4° au folio 25, le catalogue des provinces de l'empire romain; 5° au folio 25 verso, la table des matières contenues dans un des deux codex précédents. Il resterait maintenant à savoir si cette table se rapporte à l'original primitif, contemporain de Félix II, et par conséquent rédigé entre les années 528 et 530, ou à la première copie faite sous le pontificat de Pélasge II, de 578 à 590. C'est ce que nous allons brièvement étudier.

Notre table est ainsi conçue :

« In Dei nomine continentur in hoc libro canones seu regulæ ecclesiasticæ diversarum provinciarum Grecorum atque Latinorum, epistolæ decretales, quorum nomina et ordo ita se habentur feliciter.

INCIPIUNT CAPITULA CANONUM GRECORUM.

« I. Canones Niceni, ubi fuerunt episcopi CCCXVIII.
« II. Canones Ancheritani, ubi fuerunt episcopi XII.
« III. Canones Neo-Cesariensis, ubi fuerunt episcopi XVI.
« IV. Canones Gangrensis, ubi fuerunt episcopi XXX.
« V. Canones Antiocheni, ubi fuerunt episcopi XXXII.
« VI. Canones Laudicensi, ubi fuerunt episcopi XXXVIII.
« VII. Canones Constantinopolitani, ubi fuerunt episcopi CL.
« VIII. Canones Calcedonensis, ubi fuerunt episcopi DCXXX.

les Pères les plus influents du concile d'Orléans, qui mit la dernière main à notre codex, étaient les pre-

« IX. Canones apostolorum.

« X. Canones Sardicensis, ubi fuerunt episcopi XX.

ITEM LATINORUM.

« XI. Canones Cartaginenses, ubi fuerunt episcopi CCXII.

« XII. Canones Thelensis, ubi fuerunt episcopi XXVIIII et cetera alia.

« XIII. Canones Romanorum. Item de Spiritu Sancto.

« XIV. Canones Agatensis, ubi fuerunt episcopi XXXVIII.

« XV. Canones Andegavensis.

« XVI. Canones Aurelianensis, ubi fuerunt episcopi XXXI.

« XVII. Canones Arelatensis, ubi fuerunt.

« XVIII. Canones Arausicani, ubi fuerunt episcopi XVII.

« XIX. Canones Valentiniani, ubi fuerunt episcopi XCVIIII.

« XX. Canones Regensis, ubi fuerunt episcopi XII.

« XXI. Canones Vasensium.

« XXII. Canones item Arelatensis, ubi fuerunt episcopi XCV, diaconi XVI.

« XXIII. Canones Arvenensis, ubi fuerunt episcopi XV.

« XXIV. Canones item Aurelianensis, ubi fuerunt episcopi XXXV.

« XXV. Canones Epaonensis, ubi fuerunt episcopi XXIIII.

« XXVI. Sinodus Arausica de gratia et libero arbitrio.

ITEM EPISTOLÆ DECRETALIS (sic).

« XXVII. Epistolæ papæ Leonis II, epistola Celestini I.

« XXVIII. Epistola Zosimi I, epistola Simmachi, epistolæ Innocenti III.

« XXIX. Epistola Sirici I, item Celestini I, item Innocenti I.

« Numerus episcoporum sicut in Africa scriptos inveni, ita et feci.

« XXX. Canones Spanie, ubi fuerunt episcopi LXXII, quando Recaredus conversus est. »

Le codex ainsi décrit a été certainement composé par un esprit net, aimant même à l'excès la régularité. On semble s'y être proposé de disposer les documents non point d'après l'ordre chronologique de leur réception en France, comme dans la vieille Gallicane, mais d'après leur provenance et leur ordre logique. De là ces trois par-

lats des nouvelles provinces annexées sur les Visigoths. Ils avaient déjà siégé à Agde et entretenaient avec leur ancien président, leur ancien grand mé-

ties nettement séparées : la première, contenant les canons des Grecs : « Incipiunt capitula Grecorum ; » la deuxième, les canons des Latins, « item Latinorum ; » la troisième, les décrétales, « item epistolæ decretales. » C'est donc à une œuvre originale que nous avons affaire, ou plutôt à un choix fait au milieu des documents du codex de Corbie qu'on a voulu classer de nouveau, fort intelligemment du reste. Ce classement est certainement dû à l'auteur primitif de notre collection, et non à son copiste postérieur; mais toutes les pièces contenues dans la table existaient-elles dans le prototype? Je ne le crois pas, et cela pour plusieurs raisons :

1° Après les huit premiers conciles grecs, fort bien disposés et comprenant, comme la collection de Corbie, Nicée, Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, Antioche, Laodicée et Constantinople, nous trouvons les canons faussement attribués à Chalcédoine et les canons des apôtres. Or, les uns et les autres n'ont été introduits à Rome que par Denis le Petit, dans la première moitié du VI[e] siècle, et n'ont pénétré en Gaule que beaucoup plus tard. Ils n'existent dans aucune des additions de la vieille Gallicane. On les a donc certainement ajoutés après coup, et c'est pour cela que nous trouvons en queue les canons des apôtres, qui sont avant Nicée dans la collection de Denis. Notons que les canons de Sardique qui viennent ensuite étaient complétement inconnus à l'original et aux trois premières copies de Corbie, ainsi qu'à l'édition Pithou, et étaient attribués à Nicée par le manuscrit de Lorsch. Eux aussi ont donc été empruntés à la première édition de Denis par le copiste postérieur de Saint-Maur.

2° Nous rencontrons également, à la fin des synodes de Gaule, les conciles de Clermont en Auvergne, de 535; d'Orléans, de 549, tous deux postérieurs à l'an 530, date certaine de l'original, contemporain de Félix II, et le concile d'Épaon qui n'existait pas dans le texte primitif de la collection de Corbie, ni même dans sa première copie, mais seulement dans sa seconde ou dans le second supplément de l'édition de Pithou.

3° Comme dernier document de notre recueil se trouve le con-

tropolitain, saint Césaire, archevêque d'Arles, les meilleures relations. Nous en avons la preuve dans l'introduction du concile d'Arles, de 524, au milieu

cile de Tolède, qui correspond, avec une remarquable exactitude, à la date présumée de notre seconde copie. En effet, ce synode dans lequel se convertit Récarède eut lieu en 589, et notre seconde copie fut faite sous le pontificat de Pélage II, qui mourut en 590. Très-probablement la transcription venait d'être achevée quand on reçut les actes de l'assemblée espagnole, et notre scribe se vit réduit à les insérer après les décrétales, au lieu de leur donner une place logique parmi les canons latins.

De tout ce qui précède, il me semble qu'on peut conclure :

1° Que notre collection fut composée de 525 à 530, à l'aide de documents choisis dans la première copie de Corbie, telle qu'elle est décrite dans la deuxième table du manuscrit 12097 (la première dans l'ordre chronologique);

2° Que lors de la copie faite sous le pontificat de Pélage II, en 590, on ajouta un certain nombre de pièces à la fin de chacune des trois parties du codex, et que c'est à cette époque que fut définitivement terminée la table des matières possédée par nous.

De plus, il nous faut remarquer que, dans l'intervalle de temps qui sépare les deux transcriptions, plusieurs folios se trouvèrent intervertis, comme dans le codex de Corbie. C'est ce qui est arrivé en particulier pour quelques conciles gaulois qui ne sont plus à leur place dans la table. Le seul qui avait une situation douteuse dans l'original est celui d'Angers de l'an 453, qui a été assurément inséré d'après les archives particulières de l'église où fut rédigé le recueil de Saint-Maur.

Postérieurement à la copie du temps de Pélage II, le manuscrit resta oublié pendant plus de deux siècles. Il perdit, par l'effet du temps, un certain nombre de pages, et quand on voulut le transcrire de nouveau, du temps de Charlemagne, le scribe pensa devoir combler les lacunes et compléter l'œuvre à l'aide de documents d'une tout autre provenance. Probablement déjà il avait commencé ses cahiers quand il trouva la collection canonique : les quinze premiers feuillets étaient alors achevés, et c'est pour cela que le début de l'ancien codex est seulement reproduit au milieu du folio 16.

des premières additions faites à la Gallicane, ainsi que par celle du concile d'Orléans dans l'Espagnole. Tous les éléments gallo-romains que possédait

mais notre scribe ne se borna pas à copier, et il inséra, à chaque concile qui lui semblait intéressant, les pièces analogues qu'il avait rencontrées ailleurs, et dont la plupart proviennent de la Gélasienne ou de l'Adrienne.

Par exemple, après la table devait venir en premier lieu le concile de Nicée; mais ce concile manquait dans ce qui restait de l'original. On fut donc obligé de remplacer l'ancienne version gauloise du célèbre synode par toute une partie entièrement étrangère à la rédaction antique. En voici la composition : au folio 25 verso, le symbole de Nicée, suivi des anathèmes promulgués sous le pape Damase au concile de Rome de 378 (Gélasienne); au folio 26 verso, la déclaration de foi appelée : «Fides Romanorum» (Gélasienne); au folio 28, le symbole de Nicée, suivi de ses «capitula» et de la préface «cum convenisset» (Adrienne); au folio 29, les canons de Nicée tirés de la Gélasienne, mais avec quelques modifications dans le numérotage et d'importantes additions (c'est ainsi, par exemple, qu'on trouve la réunion des canons XI et XII, et XXVI et XXVII de la Gélasienne, et qu'après ce dernier on lit, dans un paragraphe distinct, la phrase : «Similiter autem diaconissæ,» tirée de l'Isidorienne ordinaire, et la note sur la Pâque, tirée de la version de Philon et d'Évariste, et commençant par les mots : «Igitur episcopi cum de his omnibus, prout divinarum legum reverentia poposcerat decrevissent,» et ce n'est qu'après cette note que vient le dernier canon de Nicée sur la génuflexion, également inconnu à la Gélasienne); au folio 31, la liste des pères de Nicée, non plus d'après la Gélasienne, mais d'après la version faussement appelée Isidorienne, et qu'on trouvait déjà dans la Gallicane; au folio 33, l'ouvrage de Gennade intitulé : «Definitio ecclesiasticorum dogmatum,» tiré soit de la Gélasienne augmentée, soit de l'Adrienne; au folio 37 verso, divers extraits des actes de Chalcédoine, provenant de la Gélasienne; au folio 38, les lettres synodales de Sardique; au folio 39, un extrait d'Éphèse, d'après la version de Marius Mercator; au folio 42, les décrets du concile romain de 595; au folio 44, les canons de Sardique, intitulés : «Item can. Nicenus sive Sardicensis concilii qui ni greco non habentur; expositus est *ab episcopis XXV.*» Notons que ce

saint Césaire au moment de la cession définitive de son diocèse aux Ostrogoths d'Italie furent désormais conservés officiellement, sans aucun change-

titre a été ajouté après coup sur un autre genre de parchemin, et par une main plus récente, pour remplacer un feuillet perdu de notre manuscrit 1451. Aussi l'explicit est-il d'un style très dissemblable et tout à fait contradictoire : «Expliciunt statuta Nicene fidei metropolitana sic [Bitiniae], *Paulino et Iuliano consulibus*, XIII kal. Iulias, qui est apud Grecos XVIII, dies mensis eorum [*leg.* Desii], anno Alexandri DCXXXVI.» Ainsi le copiste du temps de Charlemagne identifiait pleinement Sardique et Nicée, comme la Gélasienne et la plupart des anciennes versions romaines et italiennes. Il en donnait même la date, d'après le calcul grec employé par le concile de Chalcédoine. Au contraire, celui qui a comblé la lacune du manuscrit, tout en donnant encore le double titre, considérait complètement ces décisions comme appartenant au concile de Sardique. C'était déjà l'opinion du copiste contemporain de Pélage II, qui dit expressément dans la table rédigée par lui : «Canones Sardicenses concilii ubi fuerunt episcopi XX.» Il est vrai que les canons de Sardique occupaient, comme nous l'avons vu, une tout autre place dans son ouvrage.

C'est à cette dernière addition que se terminent les interpolations constituant cette troisième partie toute moderne du manuscrit 1451. Après cela recommencent les emprunts faits au manuscrit de 590. On trouve ainsi : au folio 46, le concile d'Ancyre, répondant au n° II de la table; au folio 49, celui de Néo-Césarée, répondant au n° III de la table; au folio 50, celui de Gangres, répondant au n° IV de la table; au folio 51, celui d'Antioche, répondant au n° V de la table; au folio 54, celui de Laodicée, répondant au n° VI de la table; au folio 57, celui de Constantinople, répondant au n° VII de la table. Tous ces conciles proviennent de l'original même de notre collection, ou plutôt de la collection de Corbie, auquel celui-ci les avait empruntés. Le scribe du temps de Pélage II s'était borné à les reproduire fidèlement d'après le texte contemporain de Félix II, et c'est ce que fit également celui qui écrivait sous le pontificat d'Adrien. Puis arrivent d'autres pièces qui remontent seulement à l'exemplaire de l'époque de Pélage, comme : la définition de foi de Chalcédoine suivie des canons attachés à ce concile, qui se trouve au folio 57, et qui correspond au n° VIII de la table; les canons des

ment, pendant de longs siècles, par les Visigoths d'Espagne, comme ils avaient constitué pendant quelque temps le droit religieux chez les Francs.

apôtres, qu'on trouve au folio 60, et qui correspondent au n° IX de la table. Selon la même table, on devrait rencontrer ensuite les canons de Sardique, portant le n° X; mais le scribe de l'an 793, qui les avait déjà donnés plus haut, à propos de Nicée, ne crut pas devoir les répéter sous un titre nouveau, et il passe directement aux *canons des Latins.*

Le premier document de cette partie porte dans la table l'indication suivante : «XI. Canones Carthagenenses ubi fuerunt episcopi CCXII(II).» On le retrouve dans le corps même du manuscrit, au folio 62, immédiatement après les canons des apôtres, sous le titre : «Incipiunt capitula canonum concilii Carthaginensis episcoporum CCXIIII.» A partir de ce point, il faut ouvrir une large parenthèse, car le dernier copiste pensa l'occasion bonne pour grossir son codex de nouveaux conciles africains. Carthage (comme Nicée), ouvrit donc la porte à une foule d'intercalations relativement modernes et que nous indiquerons seulement en bloc. Qu'il nous suffise de mentionner, entre autres, le concile de Byzacène, de 397, et ceux de Carthage, de 401, 418, 419, 421, 427, plus ou moins complétement reproduits.

Enfin la transcription fidèle du manuscrit de 590 est reprise pour durer cette fois jusqu'à la fin, et nous trouvons : au folio 69, le concile de Zella, répondant au n° XII de la table; au folio 71, les canons des Romains, répondant au n° XIII de la table; au folio 73 verso, le concile d'Agde, répondant au n° XIV de la table; au folio 76, le concile d'Angers, répondant au n° XV de la table; au folio 77, le concile d'Orléans, répondant an n° XVI de la table; au folio 79, le concile d'Arles, répondant au n° XVII de la table; au folio 81, le concile d'Orange, répondant au n° XVIII de la table; au folio 82 verso, le concile de Valence, répondant au n° XIX de la table; au folio 83, le concile de Riez, répondant au n° XX de la table; au folio 83 verso, le concile de Vaison, répondant au n° XXI de la table; au folio 84, le concile d'Arles, répondant au n° XXII de la table; au folio 85, le concile de Clermont, répondant au n° XXIII de la table; au folio 89, le concile d'Orléans, répondant au n° XXIV de la table; au folio 90, le concile d'Épaon, répon-

Mais bientôt les Francs, ayant acquis la totalité des Gaules, se mirent à augmenter peu à peu leur collection par d'autres conciles.

L'auteur de notre première table (la seconde dans l'ordre chronologique) y joignit seulement le concile d'Épaon[1]. Ce concile avait été tenu en

dant au n° XXV de la table; au folio 92, le concile d'Orange, sur le libre arbitre, répondant au n° XXVI de la table. Tous ces conciles, à l'exception de celui d'Angers, qui détermine la provenance de notre collection, et du concile d'Orange, qui vient en dernier lieu et a été certainement joint après coup à l'original de 530, avaient été simplement tirés, nous l'avons dit, de la copie des codes de Corbie répondant à sa première table (la seconde dans l'ordre chronologique).

La dernière partie, intitulée dans la table « Item epistolæ decretales (sic), » comprend dans le manuscrit, aux folios 95 et 96, deux lettres de saint Léon et une lettre de Célestin, répondant au n° XXVII de la table; aux folios 97, 98 et 99, une lettre de Zosime, une lettre de Symmaque et trois lettres d'Innocent, répondant au n° XXVIII de la table; aux folios 100 et 103, une lettre de Sirice, une lettre de Célestin et une lettre d'Innocent, répondant au n° XXIX de la table. En dernier lieu, au folio 105, vient le concile de Tolède, dont nous avons parlé plus haut et qui, dans la table, est indiqué sous le n° XXX, après une annotation finale dont il est difficile de bien comprendre la portée : « numerus episcoporum sicut in Africa scriptos inveni ita et feci. »

[1] Je parle seulement des documents conciliaires gaulois. Car ce copiste ajouta aussi parmi les décrétales, sous le n° VIII, une lettre du pape Innocent aux évêques de Macédoine, et, sous le n° XIII, la lettre de Marcellin et Faustin contre le pape Damase. Notons aussi qu'il sépara en deux le concile de Valence et qu'il fit de la lettre de cette assemblée au clergé de Fréjus un concile distinct. En revanche, beaucoup de documents de la collection originale de Corbie avaient disparu à cette époque, ainsi que nous le voyons par la comparaison des deux tables. Les voici : 1° une partie des actes de Nicée qui, primitivement, portait le n° XVI et dont les souscriptions seules ont subsisté; 2° les capitula canonum CCLXVIII de examplaribus papae Innocentii portant le n° XXI et, à la suite, les conciles d'Arles, de Carthage

517 pour régler en Bourgogne le droit disciplinaire, par ordre du roi Sigismond, converti au catholicisme. La conversion de Sigismond précéda de bien peu d'années la conquête de ses États par les fils de Clovis, et le concile national des Burgondes vint se réunir alors à la liste de ceux que consultaient les évêques soumis à la domination des rois francs.

Parmi ces rois, il en était qui s'occupaient fort peu de questions religieuses. Clotaire, par exemple, un type achevé du barbare germain, féroce, sans moralité, sans conscience, sans rien d'élevé, et je dirais presque sans rien d'humain dans l'âme ou dans l'intelligence, Clotaire, bien entendu, ne fit jamais convoquer dans ses États aucun concile.

Pendant de longues années, il en fut de même dans le royaume de ses frères. Et c'est pourquoi notre seconde copie, faite probablement avant l'année 530, ne nous donne aucune nouvelle assemblée franque.

Enfin intervint un troisième copiste, qui transcrivit le corps du manuscrit de la Bibliothèque nationale, ainsi que les deux tables dues aux scribes précédents.

Ce copiste, qui commença son œuvre la quatorzième année du pape Vigile, en 540, appartenait sans doute au royaume de Théodebert. Car, à la fin

et les canons *de conversatione episcopi* (nos XXII, XXIII et XXIV); 3° les conciles de Riez, d'Orange, de Vaison, d'Arles (de 524), d'Agde et d'Orléans (nos XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXII et XXXIII).

des nouveaux documents qu'il joignit au vieux codex, nous remarquons le concile de Clermont tenu *par la permission* et dans les États de ce prince, en 535. Les autres additions constituent pour la plupart tout un petit ensemble relatif à saint Léon et à la condamnation des Monophysites. On y trouve même une pièce (la lettre de saint Léon à Turribius) déjà reproduite plus haut. Il est probable que l'on aura emprunté tout cela à quelque petite collection particulière concernant une seule affaire, comme il y en avait beaucoup à cette époque. Enfin, après le concile de Clermont, aux folios 141 et 142, et comme pour faire pendant à la *notitia provinciarum imperii romani* mise avec la liste des papes au commencement du manuscrit, la même main a transcrit, pour terminer, une *notitia provinciarum et civitatum Galliæ*, publiée depuis par Sirmond[1].

[1] A l'époque où fut faite cette troisième édition, la seconde avait pas souffert. Les seules différences qu'on remarque entre les deux copies, dans le corps même du monument, sont : 1° l'introduction d'un concile de Carthage entre le concile de Constantinople (n° XVII de la première table) et les chapitres sur l'ordination des clercs (n° XVIII de la même table); 2° la perte des derniers feuillets de la seconde édition comprenant le concile d'Arles de 524 et le concile d'Epaon de 517.

En ce qui concerne l'origine des additions finales de cette copie, il faut voir ce que nous disons dans la description du manuscrit Pithou. Remarquons seulement qu'elles commencent par une lettre de Paulin à Faustus de Riez, très-intéressante pour l'étude de cette question. Les autres pièces sont : 1° l'action VII° du concile de Constantinople contre Eutychès; 2° la lettre du patriarche Flavien au pape saint Léon; 3° la réponse de saint Léon à Flavien, 4° la lettre de saint Léon à Rusticus, Ravennius, etc.; 5° la lettre de

En résumé, l'original primitif de notre collection est gallo-romain. Il comprend, en plusieurs sections différentes, quelques décrétales pontificales et un certain nombre de conciles orientaux, africains et gaulois. Les derniers de ces conciles sont du milieu du ve siècle, et les dernières décrétales sont dues à saint Léon et écrites vers la même époque. Il semblerait donc que ce recueil eût été rédigé fort peu de temps après le concile de Chalcédoine (451). C'est sans doute pourquoi l'on y fit entrer le groupe des conciles d'Antioche, de Laodicée et de Constantinople, dont le premier et le dernier ont été cités à Chalcédoine. Mais nous n'y trouvons encore aucun des canons attribués à Chalcédoine; car la rédaction de ces canons, qui ne figurent pas dans les actes sincères, n'a dû avoir lieu que beaucoup plus tard et n'apparaît en Occident que dans certaines collections italiennes du vi^e siècle, et encore d'après la version faussement appelée *Prisca*. En revanche, nous l'avons vu, la version dite Isidorienne, déjà grossie en Gaule, ne possédait alors encore, en Italie, ni Antioche ni Laodicée, et se bornait aux *trois conciles*.

saint Léon à Pulchérie; 6° la lettre de saint Léon à Julien de Cos; 7° la lettre de saint Léon à Juvénal de Jérusalem; 8° la lettre de saint Léon aux Constantinopolitains; 9° la lettre de saint Léon à l'empereur Léon; 10° la lettre de saint Léon aux évêques de Gaule et d'Espagne; 11° la lettre de saint Léon à Théodore de Fréjus; 12° la lettre de saint Léon à Turribius d'Astorga; 13° le *breviarium adversus hereticos;* 14° le concile de Clermont; 15° la liste de provinces décrite plus haut.

La seconde période est gothique. On doit y rattacher surtout le concile d'Agde, tenu sous Alaric, en 506.

Vient en dernier lieu la partie gallo-franque, qui a d'abord consisté uniquement dans le concile d'Orléans, assemblé en 511 par Clovis, et a reçu ensuite dans la première copie, le concile d'Arles, envoyé par saint Césaire; dans la seconde, le concile d'Épaon, lors de la réunion de la Bourgogne à la France, et, dans la troisième, le concile de Clermont, qu'un roi franc avait laissé assembler, mais qui n'avait encore rien d'officiel.

Par la suite des temps, d'autres scribes continuèrent à compiler d'autres pièces de provenances et de natures fort diverses, et cela de manière à remplir environ une centaine de feuillets. On trouve, par exemple, dans cet appendice du codex de Corbie, l'*abbreviatio canonum Fulgentii Ferrandi*, rédigée en Afrique du temps de Justinien, des conciles gaulois, des édits de rois francs, etc. Notons que pas un de ces documents n'est postérieur au VIe siècle[1].

[1] Les additions finales du codex de Corbie comprennent : 1° d'une première main, au folio 143, la lettre des évêques de Polychronius, éditée par Delalande dans son supplément aux conciles de Gaule, p. 36 ; 2° d'une seconde main, au folio 144, l'abrégé canonique de Fulgentius Ferrandus ; 3° au folio 158, le concile de Vaison de 529 ; 4° après un feuillet blanc, et d'une nouvelle écriture, au folio 161, la lettre du roi Childebert, éditée par Sirmond, p. 300 ; 5° de la même écriture que la pièce du folio 158, au folio 164, les actes du concile de Paris de 573, 6° au folio 167 (même écriture), la lettre

B. MANUSCRIT DE LORSCH.

Nous avons vu qu'aucun concile n'avait été tenu par la volonté de Clotaire, et qu'un seul, celui de Clermont, s'était assemblé par la permission de Théodebert. Aussi, à la date indiquée par celui qu'on pourrait nommer le dernier éditeur de la col-

à Sigebert, éditée par Sirmond, p. 353; 7° au folio 169 (même écriture), la constitution du roi *Chlodocharius* (Sirmond, p. 318); 8° au folio 171, les actes du concile d'Orléans de 549; 9° au folio 17, le résumé canonique intitulé : *capitula de multis canonibus excerpta;* 10° au folio 179, la lettre *ad virginem lapsam;* 11° au folio 181, le concile de Nicée, comprenant le symbole et les canons de Nicée, d'après l'abrégé de Ruffin; 12° dans une autre écriture, avec de l'encre verte, au folio 183, une loi d'Honorius et de Théodose; 13° dans une autre écriture et avec de l'encre noire, au folio 184, la lettre de saint Léon à Anastase; 14° au folio 188, la lettre de saint Léon à Rusticus de Narbonne; 15° au folio 189, la lettre de Siricius à Himerius; 16° au folio 192, l'abrégé canonique publié par Sirmond, p. 234; 17° au folio 194, la lettre à Childebert, publiée par Sirmond, p. 258; 18° au folio 195, la lettre du concile de Vannes de 465; 19° au folio 197, les actes du concile d'Orléans de 511; 20° au folio 201, le concile d'Arles de l'an 452; au folio 204, le concile d'Agde de 506; 22° au folio 209, le concile d'Épaon de 517; 23° au folio 213, le concile de Carthage de l'an 418; 24° au folio 221, le concile d'Orléans de 538; au folio 225, dans une écriture toute différente et très-élégante, le concile de Nicée, d'après la version de Denis; au folio 230, les canons de Sardique.

Les derniers numéros remplacent des documents déjà indiqués dans les tables et qui avaient disparu du manuscrit. Quant aux autres, ils se rapportent tous aux premiers temps de la dynastie mérovingienne et ont dû être écrits vers la fin du VIe siècle. Il est donc probable que notre manuscrit a été donné, tout achevé et tel que nous le possédons actuellement, au monastère de Corbie lors de sa fondation par la reine Baldechilde, mère de Clotaire III.

lection de Corbie, en l'an 551 environ, le droit canonique des Francs était resté en quelque sorte immobilisé partout ailleurs que dans le royaume de Childebert. Ce fils de Clovis fut le seul qui témoignât un certain intérêt pour les questions religieuses, ainsi qu'en fait foi la correspondance des papes avec les évêques et avec lui-même. Sous son règne, plusieurs grands conciles avaient été tenus dans la ville d'Orléans avant l'année 550, et, dans l'intervalle de huit années qui sépare les deux derniers, on avait vu paraître une nouvelle collection canonique, reproduite dans le manuscrit dit *de Lorsch*.

Nous ne ferons que mentionner le premier de ces conciles réuni « par ordre royal » en 533, à Orléans, vingt-deux ans après le premier concile tenu sous Clovis.

Par des circonstances qu'il ne nous est point possible de pénétrer complètement, le nouveau synode ne réussit pas, et il n'apparaît dans aucune des grandes collections gauloises. Peut-être ses prescriptions données « de par l'autorité des vieux canons » (ex veterum canonum auctoritate conscripsimus), et qui en exigeaient la complète observance, parurent-elles alors trop sévères. Peut-être le roi Childebert, qui avait convoqué l'assemblée, refusa-t-il d'en sanctionner les actes. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce concile fut complètement alors de nul effet, et qu'il n'a été exhumé de la poussière des archives que plusieurs siècles plus tard, lors des

compilations du manuscrit de Beauvais[1] et du manuscrit de Saint-Amand[2].

[1] Le manuscrit de Beauvais (n° 3827 de la Vaticane) comprend, selon Ballerini : le concile de Carpentras de l'an 527; celui d'Orange (529); celui de Riez (439); le *premier* d'Orléans de 511; le *troisième* d'Orléans de 538; le *quatrième* d'Orléans de 541; le *cinquième* d'Orléans de 549, et seulement à la suite, comme appendice, le *second* d'Orléans de 533. Viennent après cela : le concile de Vannes de 465; le second de Vaison de 529; celui d'Épaon de 517; le premier de Tours de 461; le second de Tours de 567; le premier de Mâcon de 581; le second de Mâcon de 585; le concile de Zella, en Afrique; le concile de Paris tenu vers 553; celui de Paris de 555; celui d'Auxerre de 578 environ; celui de Châlon-sur-Saône de 590; celui de Verneuil de 755; celui de Soissons de 744; la lettre de Paulin d'Aquilée et le concile de Frioul (791 et 796); la lettre du pape Adrien à Charlemagne; le capitulaire de Théodulphe d'Orléans; le concile de Paris, de l'an 823; la lettre de Léon IV à Prudentius de Troyes; le concile des Savonières, près Toul, de l'an 859; seize lettres du pape Nicolas Ier, et enfin une pièce de vers écrite à l'occasion de la mort de l'empereur Lothaire, en 855.

[2] La compilation de Saint-Amand, décrite par Ballerini sous le nom de collection du manuscrit 3868 de Colbert (part. II, chap. x, § 5), a été débaptisée par le docteur Maassen (p. 780), comme la Lucano-Colbertine dont nous avons parlé précédemment. Le savant allemand renvoie même à sa Bibliothèque du droit canonique et oublie encore de noter le chapitre que les Ballerini avaient consacré à ce sujet. Ces sortes de renvois incomplets sont dangereux, car on peut y voir des intentions que n'a jamais eues notre moderne canoniste. C'est pourquoi j'ai préféré n'en faire régulièrement aucun, et prévenir une bonne fois de cette habitude générale.

La collection de Saint-Amand comprend : les trois conciles d'Arles de 314, 424 et 506; le concile de Carpentras de 527; les deux conciles d'Orange de 529 et 541; le concile de Turin de 401; le concile de Riez de 439; le premier, le troisième, le quatrième, le cinquième et, en dernier lieu, le deuxième concile d'Orléans; le concile de Valence de 374; le concile d'Agde de 506; le concile de Vannes de 465; les conciles de Vaison, premier et second; le concile d'Épaon de 517; les deux conciles de Tours de 461 et de

Quelques années après, en 538, les évêques du royaume de Childebert se réunirent de nouveau à Orléans de leur autorité privée. Les mœurs barbares commençaient déjà à contaminer jusqu'aux prêtres et aux évêques, parmi lesquels figuraient, surtout dans le nord de la Gaule, quelques Francs à demi sauvages. Les anciennes règles canoniques étaient devenues, pour beaucoup, lettre morte, et, au milieu de toutes les passions déchaînées, leur sévérité paraissait les rendre d'une application difficile. Cependant on luttait encore pour maintenir, au moins en principe, l'ancienne teneur des canons, ou en renouvelant les plus indispensables, tout en en adoucissant d'autres par de nouvelles décisions, que motivaient l'état des choses et la nécessité des temps. Cette pensée est indiquée dans la préface même des actes. « Cum in Dei nomine in Aurelia-

567, les deux conciles de Mâcon de 581 et 585; le concile de [illegible] de 615; les deuxième et troisième conciles de Paris de 556 et 557; le concile d'Auxerre de 578 environ et le concile de Châlon-sur-Saône, sous Clovis II. Après ces conciles de Gaule, vient un groupe de conciles d'Espagne, comprenant : les conciles d'Elvire ([illegible]), de Tarragone (516), de Gerona (517), de Saragosse (381), de Lérida (546), les premier, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et huitième de Tolède; les deux de Braga (563 et 572); les deux de Séville (590 et 619). En dernier lieu, viennent un abrégé canonique intitulé : « Sententiae quae in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur, sed à quibusdam inserta sunt, » les capitules de saint Martin de Braga et les *statuta ecclesiae antiqua*.

Notons aussi que, par suite d'une erreur typographique, toute une ligne de la description de notre collection a disparu dans l'édition. Il paraît de plus avoir oublié de mentionner le second concile de Tours et le second de Paris.

nensem urbem ad synodale concilium venissemus, de his quæ per longum tempus observatione cessante fuerant intermissa, priorum canonum tenore servato, præsentibus regulis vetera statuta renovavimus, et nova pro causarum vel temporum conditione addenda credidimus. »

On remarque toujours le même esprit dans un autre concile tenu dans la même ville trois ans plus tard, en 541, sous la présidence d'un des assesseurs de saint Césaire à Agde, du président du premier concile d'Orléans, saint Leontius de Bordeaux. Les anciennes règles y sont encore rappelées dans toute leur rigueur : « Cum in Aurelianensi urbe unanimiter in Christi nomine sancta adfuisset congregatio sacerdotum . . . placuit ut quæ definita sunt secundum antiquam consuetudinem scripta monstrentur et quo firmius statuta serventur, etc. »

Le nom de Childebert n'est pas mentionné dans ces deux conciles, qui sont les derniers documents recueillis dans la collection du manuscrit de Lorsch. En effet, il fallait y voir une tentative de réaction épiscopale en faveur du droit consacré par la tradition. Les souscripteurs, qui pour la plupart portent des noms gallo-romains, s'opposant de toutes leurs forces aux abus que les rois avaient favorisés, se bercent de l'espoir d'en revenir plus tard purement et simplement aux canons primitifs, et ils en conservent le texte intégralement.

Il n'en fut plus tout à fait de même dans le cinquième concile d'Orléans, tenu en 549, par l'in-

fluence d'hommes nouveaux et bien en cour, fort peu de temps après l'achèvement de la collection anonyme dont nous allons avoir à traiter. Le remaniement des anciens recueils, la révision de tout le droit canonique avec les modifications qu'exigeaient le temps et le lieu étaient alors à l'ordre du jour, et le concile était convoqué officiellement par Childebert, afin de fixer, par des décisions pontificales sanctionnées par le roi lui-même, une discipline à imposer dans le présent et l'avenir[1].

Les mêmes tendances utilitaires avaient également inspiré l'auteur de la collection de Lorsch, collection qui fut composée à une date facile à préciser d'après son contenu. En effet, d'une part le cinquième d'Orléans, de l'année 549, y fait défaut, tandis que les deux précédents y figurent, et, d'une autre part, on y trouve tous les conciles tenus par saint Césaire d'Arles, conciles qui durent être introduits dans les États de Childebert alors que ce roi fut entré en possession de la ville d'Arles et d'une partie de la Provence. Or quand les Ostrogoths, en l'an 536, abandonnèrent le midi de la Gaule, ce fut d'abord au seul profit de Théodebert. Deux

[1] « Ad divinam gratiam adscribendum est, quoties [illegible] principes [illegible] sacerdotalia . . . . . Ideo cum gloriosissimus princeps, triumphantissimus [illegible], domnus Childebertus rex, per amorem sacrae fidei, [illegible], in Aurelianensi urbe [illegible] congregaret [illegible] dicere quod sacrum est, ut quod pro [illegible] ordine [illegible] pontificali, et [illegible] et [illegible], qui [illegible] praesenti tempore [illegible], praestante Deo, [illegible] »

ans après, le 15 des calendes de novembre 538, saint Césaire, qui vivait encore, fut choisi comme intermédiaire par le pape Vigile pour correspondre avec ce roi. Aussi le sage métropolitain d'Arles ne fut-il pas représenté dans les conciles d'Orléans de 538 et de 541. Mais, dès l'année 546, par suite de ces changements de frontières, de ces envahissements ou de ces échanges si fréquents entre les enfants de Clovis, une nouvelle partie de la Provence, y compris Arles, se trouvait appartenir à Childebert, bien que Théodebert vécût encore. Dès ce moment le pape Vigile avait conféré aux successeurs de saint Césaire les droits de légat et de vicaire de la papauté pour les États de Childebert, qui l'avait désiré lui-même. L'amitié du roi est un des titres que le second métropolitain d'Arles après saint Césaire, Aurelianus, avait fait valoir à cet effet en cour de Rome, et que Vigile reconnaissait avec complaisance dans sa lettre d'investiture : « Administrationem vicum nostrarum fraternitati vestræ animo libenti committimus, et credimus caritatis vestræ officio actibus Deo placitis diligenter universa compleri, quando et summi sacerdotii consortio vos dignos divina esse gratia judicavit, et gloriosissimi Childeberti, Francorum regis, christiana, et Deo placita in perhibendo vobis testimonio voluntas accessit. » Dans une autre lettre, adressée « dilectissimis fratribus universis episcopis qui sub regno gloriosissimi filii nostri Childeberti regis sunt per Gallias constituti, » Vigile, en leur recommandant de se soumettre

à Aurelianus, insiste encore sur la bonne volonté dont Childebert témoignait pour lui. Ce fut en effet à partir de cette époque que le roi franc manifesta le plus d'intérêt pour la religion catholique.

On voit dans quelles étroites limites est resserré l'espace de temps pendant lequel la collection de Lorsch a pu être formée.

Ce qui la rend surtout curieuse à consulter, c'est le parallélisme d'objet que l'on constate entre elle et le concile national contemporain.

Dans l'un et dans l'autre, les règles anciennes sont conservées partiellement, arrangées, abrégées, réduites à ce qui semble pratique en elles.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si le concile de Nicée lui-même, jusque-là reproduit avec tant de piété, y compris le symbole, une partie de la glose et la liste des Pères, est, dans le manuscrit de Lorsch, réduit à un simple résumé de quelques canons, tiré de cette version abrégée de Rufin, présentée ailleurs comme contenue dans une décrétale du pape Innocent.

Le manuscrit commence par ce résumé, précédé d'une note conçue en ces termes :

« In nomine Domini Jesu Christi incipit canon Nicæna de sanctis canonibus brevitatis studio, ut quod opus est celerius possit inveniri. Aliqua capitula, quæ præsenti tempore necessaria minime videbantur, omisimus. Totum tamen in hoc libellum transtulimus quidquid opportunum et necessarium omnibus ecclesiis noveramus. »

Ces canons, dont on donne la version abrégée dans le but de les rendre plus faciles à trouver, mais qu'on met par honneur en tête de tout le reste, sont au nombre de seize. Ensuite viennent treize canons de Sardique, avec cet en-tête : « Incipit capitulum de supra scriptis canonibus, id est Nicænis CCCXVIII episcoporum. Osius episcopus dixit, etc. »

Ainsi Sardique figurait encore, uni à Nicée, suivant la tradition romaine la plus ancienne, dans cet ouvrage, où l'on s'appliquait à simplifier les éléments du droit canon.

Mais, quant aux conciles orientaux acceptés à Rome et en Gaule, on ne crut pas devoir y faire directement le moindre emprunt. Les conditions de vie étaient si différentes qu'ils avaient peu d'application dans les États de Childebert, et d'ailleurs ce qu'ils contenaient d'essentiel était indiqué dans une lettre du pape Jean, publiée plus loin dans les décrétales.

Poursuivons l'examen du manuscrit de Lorsch.

L'ordre des pièces y est parfaitement logique, et il convient d'y distinguer plusieurs parties méthodiquement classées.

La première renferme d'abord les extraits de Nicée-Sardique, puis cet ancien concile d'Arles antérieur à Nicée, et qu'on semblait encore considérer comme un concile presque universel, suivant une tradition appuyée par le dix-huitième canon du second concile tenu à Arles, « ad quam urbem ex omnibus mundi partibus, praecipue Gallicanis, sub

sancti Martini tempore legimus celebratum fuisse concilium atque conventum. »

Après les conciles regardés comme universels, les décisions de la papauté avaient leur place naturelle. La seconde partie est donc principalement constituée par des décrétales ou lettres des papes. On y trouve pourtant aussi le traité de saint Augustin *Ad competentes*, qui existe également dans le manuscrit de Corbie. La décrétale qui clôt cette série est celle qui résume les canons orientaux sous le titre suivant : *Tituli a sancto Papa Johanne a sede apostolica directi*, etc.

Pour compléter ce qu'on pourrait nommer le droit canonique universel dans ses dispositions pratiques pour la Gaule, il restait encore à faire quelque emprunt à ces conciles d'Afrique que l'Église romaine avait acceptés dans ses recueils. Le rédacteur de la collection de Lorsch publia donc le concile de Carthage, où fut promulgué ce résumé des règles disciplinaires que l'on appelle *breviarium Hipponense*.

Après cela devaient venir les canons propres à la Gaule, canons que l'invasion barbare divisait en deux groupes. Ceux qui avaient précédé cette époque néfaste formaient l'antique tradition des Pères gaulois. Ils furent donnés sans mélange dans un ordre chronologique, tels que les avait conservés l'ancienne collection gauloise ; ce sont les conciles de Valence (374), de Riez (439), d'Orange (441), de Vaison (442), le second d'Arles, postérieur aux précédents de peu de temps, mais dont la date est incertaine,

Là se terminait le premier groupe. Il y avait eu depuis lors une très-longue interruption dans les rapports mutuels des églises de Gaule : tout ce qui allait suivre était relativement moderne, et on le disposa très-régulièrement. Un des conciles récents présidés par saint Césaire d'Arles avait résolu une grave question de foi, celle du libre arbitre, et ses décisions dogmatiques avaient été formellement confirmées par une décrétale élogieuse du pape Boniface. Ce concile prenait donc ainsi une importance toute particulière, et il fut placé le premier du second groupe, bien que chronologiquement il n'eût été que le sixième. A partir de ce point, l'ordre chronologique est d'autant plus fidèlement suivi qu'il répond d'ailleurs à merveille à la distinction des provenances. D'abord les conciles devenus communs : Agde (506), Orléans (511). Puis le concile national de la Bourgogne, celui d'Épaon (517). Puis les conciles autres que celui d'Orange déjà mentionné, tenus par saint Césaire alors que la ville d'Arles était possédée par Théodoric ou par les rois des Ostrogoths : le troisième d'Arles (524), celui de Carpentras (527); le second de Vaison (442). La lettre du pape Symmaque à saint Césaire et un rescrit du roi Théodoric trouvèrent naturellement place à la suite de ces trois conciles. Après cela venait le concile assemblé par la permission de Théodebert, en 535, à Clermont en Auvergne, alors que ce prince, ayant repris d'assaut cette ville et recouvré le centre de la France qui s'était donné à Childebert pendant

une de ses absences, y avait mis tout au pillage. Il paraîtrait que la domination exclusive de Théodebert sur ces provinces ne se maintint pas longtemps, car l'évêque de Clermont figure comme souscripteur dans les conciles d'Orléans de 541 et 549. Le codex de Lorsch, à proprement parler, se termine par les conciles tenus sous le règne de Childebert à Orléans en 538 et 541. Celui de 541 porte le n° XXXII, et c'est là que s'arrête la table des matières indiquant le contenu de l'original. Le reste du manuscrit, quoique d'une écriture semblable, renferme des additions postérieures qui ne doivent pas nous arrêter [1].

On voit que l'idée de simplifier le droit canonique avait reçu, dans une certaine mesure, une première réalisation dans les États de Childebert par la confection de ce codex lorsque fut assemblé le concile d'Orléans de 549.

[1] Le reste du supplément de Lorsch renferme, d'après Ballerini : 1° une lettre du pape Zosime falsifiée et portant le nom du pape Sylvestre, 2° une autre lettre du pape Zosime, privée d'un chapitre, 3° la lettre d'Avitus de Vienne à l'évêque Victor, 4° le concile d'Orléans de 549, 5° la lettre de Denys le Petit à l'évêque Étienne, 6° le concile de Carthage de 525, daté d'après les années du roi vandale Childéric, et suivi d'autres pièces pour la liberté des monastères, 7° des extraits du concile de Carthage de 397, 8° le symbole de saint Athanase, 9° un capitulaire appelé capitulaire de Metz, mais dont l'origine vraie est inconnue, 10° quelques lettres de saint Augustin d'Angleterre et de saint Grégoire le Grand, 11° un document appelé *Breviarium monasticum* et qui renferme l'ordre des offices divins selon le rite de saint Benoît.

Selon Ballerini, ces additions sont de la fin du VIII° siècle. Cela est du moins certain pour les dernières, et en particulier pour le capitulaire de Metz.

Après ce concile, bien entendu, il ne fut plus question de s'en tenir à l'ancien recueil gallo-romain.

Les conciles de Gaule que nous venons de voir réunis dans le manuscrit de Lorsch formèrent la base essentielle de plusieurs autres compilations. On les trouve seuls dans l'ancien manuscrit de Lyon[1]

[1] Je ne sais trop pourquoi le Dr Maassen a intitulé la collection de conciles gaulois qui se trouve dans le manuscrit de Sir Philipps, et à la fin de l'Adrienne dans le manuscrit 1452 de Paris dont nous parlons plus loin : «Collection de conciles gaulois et allemands;» car elle ne contient que le concile d'Orléans de 549 de plus que les recueils nommés : «Collections generales avec conciles gaulois.» Pas plus qu'eux, elle ne possède aucun concile allemand, et cela se conçoit, puisque aucune assemblée de ce genre n'a existé dans les sept premiers siècles de notre ère. Les plus anciennes datent du temps de Carloman, en 742 et en 743, et encore, de l'aveu même du Dr Maassen, n'en trouve-t-on pas les actes dans les recueils gaulois classés par lui, mais dans des compilations toutes différentes. Cette réunion des conciles de la Gaule et de l'Allemagne, avant la conversion de cette dernière par saint Boniface, se rencontre sans cesse dans les titres composés par le savant allemand, et constitue une erreur choquante, ou, si l'on préfère, une véritable aberration de patriotisme.

Revenons-en à nos manuscrits. Celui de Lyon (n° 1745 de Sir Thomas Philipps) contient d'abord les «Constitutiones Sirmondi,» citées par Haenel, mais dont les vingt-deux premiers articles manquent. Viennent ensuite : les conciles d'Arles (314), de Valence (374), de Riez (439), d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (450?), d'Agde (506), d'Orléans (511), d'Épaon (517), d'Arles (524), de Carpentras (527); les capitula sur les Manichéens, attribués à saint Augustin; les synodes d'Orange (529), de Clermont (535), d'Orléans (538), d'Orléans (549), d'Arles dans l'affaire de Faustus de Lérins, de Vaison (529), d'Arles (554). Enfin, pour terminer le fond primitif, se trouve une liste intitulée : «Adnotatio provinciarum atque urbium Galliæ cum privilegiis suis,» qui servait déjà à clore la troisième copie de Corbie. On y ajouta ensuite plusieurs pièces, parmi lesquelles il faut surtout remarquer

appartenant à Sir Philipps, associés seulement à quelques décrétales dans celui de Reims[1], et constituant, après l'Adrienne, une deuxième partie égale en importance dans le manuscrit 1532[2]. Enfin,

la lettre de saint Léon aux évêques de la Viennoise et le concile de Mâcon de 581.

[1] Ce manuscrit (n° 745 de Sir Thomas Philipps) contient d'abord, après le catalogue des papes, les conciles rassemblés dans les collections de Corbie et de Lorsch, à savoir : ceux d'Arles (314), de Valence (374), de Turin (401), de Riez (439), d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (450?), d'Agde (506), d'Orléans (511), d'Epaone (517) (suivi, en guise d'appendice, du concile tenu à Lyon, également par les Bourguignons, dans cette même année 517, à propos de l'affaire particulière d'Étienne); puis les synodes d'Arles (524), de Vaison (529), de Carpentras (527), d'Orange (529), d'Orléans (538), d'Orléans (541), d'Orléans (549). Après cela, l'ordre à peu près chronologique disparaît, et nous trouvons deux conciles tenus par occasion ou par hasard, l'un à Tours, en 461, pendant les fêtes de saint Martin, et l'autre en 465, pendant l'ordination de Paterne, évêque de Vannes, par son métropolitain assisté de cinq évêques. Comme ce métropolitain était le prélat de Tours, il paraît très-probable que les actes de ces deux assemblées ont été tirés des archives de cette ville. Enfin les deux derniers conciles sont celui de Paris (615) et un autre dont le titre a disparu et qu'on ne retrouve pas ailleurs. La seconde partie renferme un certain nombre de décrétales.

[2] Ce manuscrit contient d'abord l'Adrienne, précédée de la pièce de vers adressée par le pape à Charlemagne. Puis, à partir du folio 153, commence une seconde partie, renfermant les conciles des Gaules, tels à peu près qu'on les trouve dans le manuscrit de Lyon (n° 1745 de Sir Thomas Philipps). En voici la liste : folio 153, le concile d'Arles de 314; folio 155, le concile de Turin; folio 155, le concile de Valence, suivi de la lettre au clergé de Fréjus; folio 155 verso, le concile de Riez; folio 156, le concile d'Orange; folio 158, le concile de Vaison; folio 159, le concile d'Arles; folio 160, le concile d'Agde, folio 163, le concile d'Orléans; folio 165, le concile d'Epaone; folio 167, le concile d'Arles de la dédicace, folio 168, les

avec des inversions tenant au caprice des scribes, ces synodes se trouvent encore être le fond principal de quelques compilations locales assez informes. Nous citerons, par exemple, celle [1] qui fut

« capitula » sur les Manichéens, attribués à saint Augustin; folio 169, le concile d'Orange sur le libre arbitre; puis, après une page blanche : folio 173, le concile de Clermont; folio 174, le concile d'Orléans de 538; folio 178, le concile d'Orléans de 549; folio 181, le concile d'Arles dans l'affaire de Faustus de Lérins; folio 182, le concile de Vaison de 529; folio 182 verso, le concile d'Arles de 554; folio 183, l'« adnotatio provinciarum adque urbium Galliæ ; » folio 184, la lettre de saint Léon aux évêques de la Viennoise; folio 187, le concile de Mâcon; folio 188, diverses lois impériales, appelées généralement *Constitutions de Sirmond*. Ce recueil finit au folio 196, et c'est là que s'arrête aussi l'écriture du premier scribe. Mais on trouve ensuite : en cursive, folio 196 verso, la lettre de l'empereur Louis à l'archevêque Adon; dans une autre écriture plus ronde, folio 197, une lettre du pape Vigile à Aurelianus d'Arles; folio 199, le catalogue des provinces orientales et occidentales de l'empire romain; folio 200, l'« auctoritas » du roi Gontran, publiée par Sirmond (tome Ier, page 390). Le Dr Maassen a, je ne sais pourquoi, négligé ces derniers documents de notre manuscrit. Dans la première partie de son livre, il dit même n'avoir rencontré l'« auctoritas » du roi Gontran que dans le manuscrit de Saint-Amand.

[1] Cette compilation informe fut faite au commencement du VIIe siècle pour l'usage de l'église d'Albi. La date nous en est donnée par le catalogue des papes qui s'arrête à Grégoire Ier (604). Mais postérieurement, et ainsi que nous l'apprend une annotation initiale, la quatrième année du règne de Childéric II, le codex fut perdu, puis miraculeusement retrouvé. Il fut alors copié par un certain Perpetuus, prêtre d'Albi, qui en avait reçu l'ordre de son évêque, nommé Didon : « Ego Perpetuus, quamvis indignus presbiter, jussus a dno meo Didone urbis Albigensium episcopum (*sic*) hunc librum canonum scripsi. Post incendium civitatis ipsius hic liber recuperatus fuit, Deo auxiliante, sub die VIII kal. Aug. ann. IIII regnant. dni nostri Childerici reg. » M. le Dr Maassen suppose que la quatrième année de Childéric correspond ici non point à l'an 664, en partant du commencement de son règne en Austrasie, mais à l'an

crite, selon des indications contenues dans le ma-

673 (soit en lisant XIIII au lieu de IIII, soit en partant de l'époque où Childéric a régné sur toute la France). Notons cependant que, selon l'*Art de vérifier les dates*, ce fut seulement en 671 que Childéric posséda la Neustrie et la Bourgogne, après l'expulsion du roi Thierry, et qu'il mourut en 673. M. Maassen pense en outre que le concile de Bordeaux, certainement tenu sous le règne de Childéric II, et par conséquent avant l'année 673, et le concile de Saint-Jean-de-Losne, tenu entre les années 670 et 673, furent ajoutés à l'original lors de la copie faite par Perpetuus. Mais on ne saurait s'assurer de la justesse de cette opinion, car cette copie de Perpetuus n'existe plus, et l'on possède seulement deux transcriptions du IXe siècle, dont l'une porte le n° 2, à Albi, et l'autre le n° 63, à Toulouse. Comme nous n'avons pu voir ces manuscrits, nous allons poursuivre notre étude d'après la table qu'en a dressée le Dr Maassen.

Cette compilation renferme :

1° Huit documents tirés de Rome ou de l'Adrienne, comprenant les canons des apôtres, la définition des degrés ecclésiastiques de Gennadius, les canons, le symbole, la préface historique et les autres éléments nicéens de l'Adrienne ; les canons et le symbole de Constantinople, suivis des souscriptions, les canons et la foi de Chalcédoine, les canons de Sardique, et les canons du concile de Carthage de l'an 419.

2° Des extraits des canons de Nicée, d'après la version de Rufin, et des canons de Sardique, attribués à Nicée, extraits analogues à ceux qu'on rencontre dans la collection de Lorsch et qui proviendraient également d'une lettre du pape Innocent.

3° Après les titres de deux documents africains qui, du reste, font défaut, quelques documents tirés de Corbie dans le même ordre (I, II, III, IV de Corbie), et qui comprennent le premier fond des synodes gaulois et la lettre du pape Innocent à Decentius. (Le concile d'Agde est précédé, comme dans Corbie et le manuscrit [illegible], de la préface : [illegible], etc.)

4° Divers emprunts aux conciles des Gaules, suivis de la lettre de Viventiolus de Lyon, qu'on ne trouve nulle part ailleurs.

5° Un groupe de décrétales tirées de Lorsch, dans le même ordre (nos III à X de Lorsch) qu'on rencontre également dans le manuscrit de Cologne (nos XXIII à XXX).

6° Un groupe de décrétales et de conciles tirés de Corbie, pro-

nuscrit lui-même, sous le roi Childéric, par Perpe-

mière table), dans le même ordre (nos IX, X, XI, XII, XIII, XIII bis, XIV et XV de Corbie).

7° De nouveaux extraits de Nicée tirés de la version Gallicane ou Isidorienne et unis à des canons de Sardique.

8° Un nouveau groupe de documents tirés de Corbie (première table, nos XIX, XX, XXI et XXII). Il contient quelques conciles de Gaule et est suivi de trois autres conciles, également gaulois, qui avaient été omis dans la première table (la seconde dans l'ordre chronologique).

9° Les décrétales renfermées dans le second fond de Corbie, colligé du temps du pape Vigile. Ces décrétales sont données dans le même ordre, bien qu'avec quelques suppressions, et se terminent également par le traité de saint Augustin *Ad competentes*.

10° Un autre choix de conciles gaulois de diverses provenances ou rédactions. Par exemple, l'on trouve deux rédactions du concile de Vaison de 442, dont l'une est intitulée : *Ex concilio Vasensi*, et contient seulement les six premiers canons tirés de Lorsch, l'autre est intitulée : *De synodo Vasensi apud Auspitium episcopum*, et renferme les derniers canons, depuis le septième jusqu'à la fin, tels qu'ils sont, par exemple, dans la collection de Cologne. Ailleurs, et par suite de circonstances difficiles à préciser, on rencontre également deux rédactions du concile d'Agde.

11° Un groupe de décrétales propres à la collection d'Albi et à celle de l'église d'Arles, dont nous avons parlé précédemment.

12° Un certain nombre de documents dont la provenance est incertaine, mais qui tous se retrouvent dans quelqu'une des collections gauloises antérieures (Corbie, Lorsch, Cologne, Pithou).

13° Quelques conciles tirés de Corbie (première table ou deuxième chronologiquement), à peu près dans le même ordre (XV, XV bis, XVI, XVIII de la première table de Corbie); notons seulement que le concile de Constantinople (n° XVII) est remplacé par un concile de Carthage.

14° Enfin divers extraits des actes du concile de Chalcédoine.

Il est facile de voir, d'après cette brève analyse, combien peu cette collection ou plutôt cette compilation informe a d'intérêt au point de vue historique.

Les sources paraissent, du reste, en avoir été variées. De là proviennent les nombreuses versions de Nicée que nous y rencontrons,

tius, prêtre d'Albi, et les recueils angevin de Saint-Maur [1], parisien de Diessen [2] et marseillais de Cologne.

ainsi que les extraits multiples faits à de mêmes conciles orientaux ou occidentaux. Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est le soin que l'on a pris à colliger partout les décrétales pontificales.

Notons que bien souvent la collection marseillaise de Cologne semble avoir été consultée tout aussi bien que celles de Corbie, Lorsch et Arles, et les codex sortis de la Dionysienne.

[1] La provenance de cette compilation, ou du moins de ses premières copies du VI[e] siècle, semble suffisamment prouvée par la transcription du concile d'Angers de 453, qui ne se retrouve que dans notre manuscrit et dans le codex Tilianus ou Fossatus du Duc, actuellement perdu. Nous avons donné plus haut en détail la notice du manuscrit de Saint-Maur.

[2] Cette provenance paraît nettement indiquée par les deux documents les plus récents qu'on y trouve, à savoir, les conciles de Paris de l'an 614 et de Clichy de l'an 626. Celui de Clichy n'est dans aucune autre collection, et celui de Paris se rencontre seulement (en dernier lieu) dans le manuscrit de Reims. Quant au concile provincial de Gascogne de l'an 551, que notre manuscrit nous fournit seul, il est probable qu'on en aura apporté les actes à Paris quand cette ville fut redevenue la capitale de toute la Gaule, sous le roi Clotaire, entre les années 558 et 561.

Notons que, d'après l'aveu même de celui qui l'a rédigé, le codex de Diessen n'est qu'une compilation sans ordre et sans idée précise. Après le dernier document du fond primitif, portant le n° XCII, on lit ce qui suit : « Expliciunt canones in tribus libris editæ. Quod inchoavi kal. Aprilis et consummavi id. Sept. id est diebus CLXVI ebdomatibus XXIII. Lege feliciter, intellige prudenter, comple efficaciter. Legenti vita, possidenti pax perpetua, scriptori præmia æterna. Amen. »

M. Maassen pense que les trois manuscrits d'après lesquels notre copiste a rédigé le sien, sont : 1° un codex contenant les conciles gaulois et des extraits de la collection de Denis; 2° un exemplaire du codex de Chieti; 3° un exemplaire du codex de Saint-Blaise.

En ce qui concerne Chieti, la supposition du savant allemand paraît fort vraisemblable, car plusieurs documents semblent

On comprend que l'on attacha une importance toujours croissante aux règles nationales, du mo-

rement empruntés à cette collection italienne du VI[e] siècle. Je citerai, par exemple, l'édit de l'empereur Glycerius à Himilcon (LI) et l'ordonnance du préfet du prétoire Himilcon (LII), édités par Ballerini, tome III, p. 678, et qui sont communs aux seuls manuscrits de Chieti et de Diessen. Il en est de même pour un grand nombre d'autres documents, entre autres pour les pièces portant les n[os] XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, L, etc. Toute cette partie est évidemment empruntée à Chieti, ainsi que l'a remarqué le D[r] Maassen. Quant aux n[os] XXV et XXVIII à XXXIX, je ne puis, ainsi que M. Maassen, y voir des extraits de Chieti. Les n[os] XXV et XXVIII à XXXII sont tirés des décrétales de Denis le Petit, dans le même ordre, bien qu'avec quelques suppressions, et les n[os] XXXIV à XXXIX de la Gélasienne. Dans ce second groupe le seul n° XXXIII semble tiré de Chieti, ou du moins renferme la même rédaction des *Gesta Acacii.*

D'une autre part, il n'est pas facile de prouver que ce soit à la collection de Saint Blaise que notre collection ait emprunté un certain nombre de documents. M. Maassen cite à ce titre les pièces portant les n[os] XL à XLII, LXXX à LXXXIV, LXXXVII à CIII Or, le n° XL est certainement tiré de la Gélasienne, le n° LX se trouve aussi bien dans l'Adrienne augmentée que dans la collection de Saint-Blaise et le manuscrit de Colbert; le n° XLII est propre à Diessen; les n[os] LXXX à LXXXIV sont communs aussi à l'Adrienne augmentée; les n[os] LXXXVII à XCI et le XCII à la Gélasienne. Seul, le n° XCI peut donner une légère probabilité à l'opinion du D[r] Maassen.

Quant au troisième manuscrit qu'aurait consulté notre copiste et qui, selon le savant allemand, aurait compris les conciles de Gaule et des extraits de la collection de Denis, nous n'avons pas à nous en occuper, car on ne nous cite aucun manuscrit de ce genre; c'est une pure supposition gratuite qui n'explique rien.

Nous devons donc avouer ne pas connaître quelles sont précisément les trois sources auxquelles a puisé le compilateur du manuscrit de Diessen. Il est certain que le manuscrit de Chieti a fourni quelques éléments; mais est-ce *médiatement* ou *immédiatement?* Nul ne le sait. Il est certain aussi que Denis en a donné

ment où l'on eut admis le principe d'un droit disciplinaire spécial, approuvé officiellement et sanctionné par les rois. Aussi, dans le manuscrit de Beauvais, les conciles propres de la Gaule sont-ils mentionnés uniquement, et leur série continuée jusqu'à la moitié du IXe siècle. Elle l'était jusqu'au VIIe dans le manuscrit de Saint-Amand et jusqu'au VIe dans les collections par ordre de matières d'Angers et d'Hérouval, la seconde de Bonneval, etc. Mais aucune de ces compilations particulières plus ou moins mal conçues n'offre, au point de vue qui nous occupe, l'intérêt du *codex* de Corbie, qui nous présente l'ancien type sur lequel travailla plus tard l'Isidorienne, et de celui de Lorsch, où les documents qui ne sont pas gaulois ont été abrégés systématiquement, de sorte que Nicée y est représenté uni-

d'autres, mais ne serait-ce pas par l'intermédiaire d'une Adrienne, par exemple de l'Adrienne augmentée? Car si le dernier document conciliaire est du VIIe siècle, le manuscrit n'est que du IXe, et il paraît avoir subi de profondes modifications, surtout à partir du nº LXXX. Je ne serais pas éloigné, pour ma part, de croire que la collection du VIIe siècle, qui est, pour ainsi dire, datée par les conciles de Paris et de Clichy (nos LXXV et LXXVI), s'arrêtait en cet endroit, et que tout le reste ait été ajouté lors de la dernière copie que termine l'annotation sur les trois livres (ex tribus libris), dont nous avons parlé précédemment. Ces trois livres seraient alors la Gélasienne, l'Adrienne augmentée et notre manuscrit du VIIe siècle lui-même, dont les diverses origines sont si difficiles à établir. Notons seulement, avant de terminer, que la première partie, qui constituerait le manuscrit du VIIe siècle et s'arrête au nº LXXX, renferme, entre autres, des documents tirés de la Dionysienne pure (nos VI, VIII, XIV, XV, XVI, XXII, etc.), et des pièces tirées soit de la Gallicane (édition de Corbie et de Pithou), soit de la Gélasienne, soit de la collection de Cluny.

quement par des extraits de la version abrégée de Rufin. Notons cependant que la plus ancienne de ces collections individuelles, celle de Cologne[1], con-

[1] La provenance de la collection de Cologne est nettement indiquée par un certain nombre de documents qu'elle est seule à contenir. Ces documents sont surtout le concile de Nîmes de l'an 394 (n° VIII), le concile de Marseille de l'an 533 (n° L), la lettre de Cyprianus de Toulon à Maxime (XXXVIII)

Le concile de Nîmes nous était connu par les historiens Sulpice Sévère et saint Fortunat. C'est la célèbre assemblée à laquelle saint Martin de Tours refusa d'assister. Voici comment Sulpice Sévère s'exprime à ce sujet (dialogue II) : «Apud Nemausum episcoporum synodus habebatur, ad quam quidem ire noluerat, sed quid gestum esset scire cupiebat. Casu cum eo iste Sulpitius navigabat, sed procul, ut semper, a cæteris, in remota parte residebat. Ibi ei Angelus quod gestum esset in synodo nuntiavit. Nam post tempus habiti concilii sollicite requirentes, satis compertum habuimus, ipsum diem conventus, et ea ibi ab episcopis fuisse decreta, quæ Martino Angelus nuntiavit.»

Pourquoi les actes d'une assemblée d'ailleurs si célèbre ne nous sont-ils parvenus que dans le manuscrit de Cologne et non point dans le vieux codex gallican et les nombreuses compilations qui en sont sorties? Cette question, très-importante pour l'examen critique de notre collection, mérite d'être étudiée brièvement ici. Mais, auparavant, il nous faut faire quelques observations préliminaires indispensables :

1° Notons d'abord que le concile de Nîmes n'a pas été réuni seulement à l'occasion des questions *très-secondaires* de discipline que nous trouvons résolues dans le fragment portant son nom. Comme le concile de Valence, et nous le verrons par un passage du pape Zosime, comme le concile de Turin, en dehors des canons que nous possédons, ce synode avait d'abord rédigé des décisions beaucoup plus importantes et concernant sans doute les divisions et les schismes qui s'étaient élevés dans le corps épiscopal des Gaules depuis le règne de l'empereur Gordien et s'étaient encore envenimés pendant la longue affaire des Priscillianistes. Le concile de Valence, tenu sous la présidence de l'évêque de Vienne, dit expressément, à ce sujet, dans l'en-tête de sa lettre : «Transactis Valentiæ omnibus et in

pelée gauloise et qui a été faite sur le grec, dans un de ces ports de la Méditerranée où les Orientaux

dehors de ses droits de primauté sur toute la Gaule, possédait traditionnellement sur ces trois provinces une juridiction spéciale et directe. Mais souvent une opposition violente se manifestait chez ses suffragants, qui en venaient parfois jusqu'à se mettre en pleine révolte. Tantôt, dans ce cas, c'était l'évêque de Vienne, métropole civile de la Viennoise, qui prenait la tête du mouvement, tantôt celui de Narbonne, métropole civile de l'une des Narbonnaises, et parfois, comme cela arriva pour Proculus, celui de la vieille cité grecque de Marseille. Et alors ce n'étaient pas seulement des évêques voisins du nouveau chef qui se joignaient à lui, mais tous ceux qu'une haine commune animait dans les trois provinces contre leur chef légitime, l'évêque d'Arles. C'est ce que nous remarquons en particulier pour le concile de Nîmes, dont nous avons à nous occuper. Mais il nous faut reprendre l'histoire un peu plus haut.

Proculus, nous l'avons dit, occupait le siége d'une des plus grandes cités des Gaules, de la commerçante Marseille, qui, dans l'Occident, représentait quelque chose d'analogue à l'Alexandrie d'Égypte. Cette illustre colonie des Grecs Phocéens n'avait jamais été bien vue par l'administration romaine, mais elle avait continué à prospérer en dépit de tout et conservait pieusement ses traditions spéciales, toutes différentes, tant au point de vue religieux qu'au point de vue civil et politique, de celles du pays au milieu duquel elle se trouvait. A saint Trophime, apôtre des Gaules, envoyé par saint Pierre, et premier évêque d'Arles, elle opposait saint Lazare, l'ami du Christ, premier évêque de Marseille, venu directement d'Orient, et sa sœur sainte Magdeleine, la pénitente de la Sainte-Baume. Aussi, fière de son passé, cherchait-elle depuis longtemps à rompre le joug qui lui était imposé.

Proculus sut habilement profiter de toutes ces circonstances. Il sut profiter aussi du renom qu'il s'était acquis lui-même comme collaborateur de saint Ambroise dans la lutte contre l'arianisme, et, dès son retour d'Italie, en 581, il avait hautement levé le drapeau de la révolte. A partir de cette époque, il ne s'inquiéta plus de l'évêque d'Arles, et, comme s'il avait été métropolitain reconnu, il se mit à parcourir le pays en ordonnant partout des évêques. Bientôt même il voulut faire sanctionner et préciser officiellement le pouvoir

venaient en si grand nombre, après comme avant Cassien de Marseille.

qu'il s'était arrogé. Grâce à ses amitiés antérieures et à ses relations dans la Haute Italie, il obtint une décision arbitraire dans un concile qui venait de se réunir de l'autre côté des Alpes, à Turin, en 387. Il y prouva, par voie de témoignages, qu'il avait déjà fait des ordinations dans toute la seconde Narbonnaise, et, bien que Marseille ne fût nullement dans cette province, il s'y fit reconnaître ouvertement ses prétendus droits de métropolitain par le canon premier. En même temps, l'assemblée décida, par le canon deuxième, que l'évêque de Vienne et l'évêque de Narbonne posséderaient les mêmes pouvoirs sur les églises qui leur étaient contiguës. C'était un partage à l'amiable de la juridiction d'Arles, et cela sans le consentement ou la participation quelconque du grand métropolitain de cette ville. Ajoutons que ce partage avait cela d'étrange que, bien que calqué généralement sur les divisions administratives, il reconnaissait à Marseille, située dans la Viennoise, des droits de primauté sur une province toute différente. Dans ce même concile, évidemment partial, on innocentait par le canon troisième les amis de Proculus des ordinations illégales dont ils étaient accusés, on condamnait sans pitié leurs accusateurs, et on semblait n'excuser qu'à regret ceux qui, comme saint Martin, s'étaient séparés de Félix et des dénonciateurs des Priscillianistes.

C'est peu d'années après ce synode, et par des influences bien plus séparatistes encore, que fut tenu le concile de Nîmes de 394.

Proculus ne s'y bornait plus à ses prétentions sur la seconde Narbonnaise. Il semblait vouloir s'arroger tous les droits de l'archevêque d'Arles, convoquait les évêques des Gaules, et, traversant de part en part la Viennoise, les réunissait en concile de l'autre côté d'Arles dans la première Narbonnaise, à Nîmes. Là se trouvèrent, d'après son ordre, tous ses partisans, comme : Triferius, absous à Turin d'ordinations illégales et dont on avait frappé impitoyablement les accusateurs; Remigius, absous des mêmes chefs à Turin, mais condamné sévèrement ensuite par le pape Zosime dans une décrétale qu'a publiée le Dr Maassen, d'après notre manuscrit de Cologne; Octavius, également innocenté à Turin; Ursus dont l'ordination faite par Proculus fut quelques années plus tard annulée solennellement par le pape Zosime; Félix, évêque de Nîmes, qui avait déjà siégé à

Pour conclure, la synthèse des recueils gaulois est facile à établir.

Valence, etc., etc. Beaucoup de ces évêques prirent sur eux de signer, contrairement aux règles ordinaires, pour des confrères absents Proculus profita de leur concours «pour enlever, dit-il, les scandales de l'Église et guérir le schisme par amour de la paix.» Mais sa tentative ambitieuse, déjà mal vue par saint Martin de Tours, fut officiellement condamnée par le pape Zosime, qui alla jusqu'à déposer Proculus de son siége et à lui faire ordonner un successeur par l'évêque d'Arles, réintégré dans tous ses droits, tant sur la Gaule en général que sur les deux Narbonnaises et la Viennoise en particulier. Ce ne fut qu'un peu plus tard, sous les successeurs de Zosime, les papes Boniface et Célestin, qu'on restreignit la juridiction directe du siége d'Arles à la Viennoise et à la seconde Narbonnaise, en faisant de Narbonne une petite métropole; mais la primauté et la juridiction générale sur toute la Gaule n'en demeura pas moins au prélat que Proculus et ses amis avaient en vain essayé de supplanter.

Il est aise de voir, par ce que nous venons de dire, pourquoi le concile de Nimes ne se trouve pas dans le vieux codex gaulois à côté de Valence, Turin, etc. Tous ces conciles avaient été plus ou moins directement reconnus par les papes et par la totalité du clergé des Gaules. Turin lui-même l'est dans une décrétale du pape Zosime disant à propos d'un des évêques ordonnés plus tard par Proculus : «Lazarus, dudum in Taurinensi concilio gravissimorum episcoporum sententiis pro calumniatore damnatus, cum Bricii innocentis episcopi vitam falsis objectionibus appetisset; post vero indebitum ab eodem Proculo, qui inter ceteros in synodo damnationis ejus assederat, sacerdotium consequutus, a quo se ipse vitæ suæ conscientia, datis litteris in abdicationem sui, sponte submovit.» Il est vrai que, dans une autre lettre, Zosime dit, à propos de la conduite de Proculus dans ce même concile : «Attamen illa præsumptio nos admodum movit, quod in synodo Taurinensi, *cum longe aliud ageretur*, in Apostolicæ Sedis injuriam subripiendum putavit, ut sibi concilii illius emendicata præstaret obreptio ordinandorum sacerdotum, veluti metropolitano, in Narbonensi secunda provincia potestatem. Et ne solus impudenter indebita postulando huic sedi videretur intulisse convitium, socium sibi Simplicium Viennensis civitatis adscivit, qui non dissimili impudentia postularet, ut sibi quoque in Viennensium

D'une part, nous rencontrons une collection antique et officielle commencée lors du grand élan de

provinciae creandorum sacerdotum permittere ur arbitrium. Indecens autem, et in ipso [illegible] , hoc ab episcopis ob certas causas concilium agentibus extorqueri, quod contra statuta patrum et S. Trophimi reverentiam, qui primus metropolitanus Arelatensis civitatis ex hac sede directus est, concedere vel mutare, ne hujus quidem sedis possit auctoritas. » Mais c'est surtout Proculus qu'on se propose de flétrir, et non le concile même auquel il a extorqué des canons. Ce concile, réuni pour un motif tout différent et important, restait légitime dans son ensemble, en dépit des décisions que l'évêque de Marseille avait provoquées indûment. Il pouvait donc pénétrer dans la collection officielle des Gaules. Mais il en était tout autrement pour le concile de Nîmes, assemblé par une autorité illégale et en quelque sorte révolutionnaire, et qui ne fut considéré que comme une de ces « audaces quotidiennes » dont Proculus se rendait coupable, en s'adjoignant des évêques brouillons et en troublant la concorde de l'Église. C'est ainsi que s'exprime d'une façon générale le pape Zosime dans le décret adressé aux Marseillais : « Nos nunc Proculum in [illegible] penitus pudoris quotidie digna damnatione committere, nec [illegible] » Proculus fut donc déposé, les prescriptions portées par lui furent annulées, et c'est ce qui a fait disparaître partout le concile de Nîmes.

Mais ce concile dut être conservé précieusement dans l'Église de Marseille, dont il rappelait le glorieux passé, il dut l'être aussi et surtout parce que la partie des actes qui nous est parvenue était entièrement pratique pour une ville commerçante. En effet, après avoir traité des questions relatives à toute la Gaule, Proculus, dans

patriotisme gallo-romain qui réagit contre le flot barbare, et comprenant toutes les décisions de l'Église universelle applicables à la Gaule. C'est le vieux codex prototype de Corbie, dans lequel puisèrent

les canons disciplinaires qui nous sont parvenus, ne semble plus s'inquiéter que des intérêts de l'Église de Marseille. C'est ainsi que le canon premier mentionne le débarquement continuel d'Orientaux se prétendant prêtres ou évêques, et montrant des lettres avec suscriptions inconnues (les fameuses *lettres formées* dont les suscriptions portaient seulement des initiales de noms propres). Le concile décrète qu'en dehors de circonstances exceptionnelles, tenant à un état de trouble général dans l'Église, comme cela avait eu lieu lors de l'affaire des Ariens, il ne faut pas les recevoir au ministère de l'autel. Un autre canon concerne encore les Grecs et particulièrement leurs diaconesses que repoussait généralement l'Église latine. Un autre, les voyageurs au long cours, dont la multitude venait encombrer les églises, et auxquels on refuse les larges secours qui étaient de tradition à cette époque et jusqu'alors de droit. L'évêque n'est plus *obligé* de pourvoir à leurs besoins, vu leur nombre énorme, et peut ne leur faire l'aumône que si cela lui convient, etc., etc. Tous ces détails regardaient évidemment une ville de grand transit et de relations maritimes considérables, comme Marseille.

C'est encore à Marseille que nous reporte le concile tenu en cette ville par saint Césaire et dont nous avons longuement parlé ailleurs, et la lettre de Cyprien de Toulon (qu'on rencontre seulement aussi dans la collection de Cologne) ne nous en éloigne que bien peu. Enfin la version de Nicée de notre codex, que Maassen a nommée *gauloise*, semble indiquer une provenance analogue. Cette version a été certainement faite d'après le texte grec, je dirai plus, d'après un texte grec d'origine alexandrine, car on y trouve la liste d'évêques tirée du Synodique de saint Athanase. Or, jusqu'au temps de Grégoire de Tours, Marseille et Alexandrie avaient des rapports constants et des plus étroits. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on eût employé une nouvelle traduction de Nicée, faite sur le grec, dans la ville qu'avaient habitée tant de Grecs et d'Alexandrins, et en particulier Cassien, l'illustre voyageur en Égypte et dans tout l'Orient? Or, pour retrouver cette traduction en dehors de la collection marseillaise de Cologne,

toutes les compilations postérieures, et qui devint plus tard, nous allons le voir dans le prochain paragraphe, le fond principal de la grande collection espagnole.

il faut recourir à un seul manuscrit, le n° 3858 de la Bibliothèque nationale, qui contient une édition de l'Adrienne avec quelques rares interpolations.

Les autres pièces renfermées dans notre compilation de Cologne sortent, pour la plupart, du codex gallicum de Corbie, et sont souvent signées en quelque sorte comme les n°s LXII à LXIII. Quelques-unes même ont été certainement tirées de la copie de cette collection faite du temps de Vigile, qui, elle-même, les avait empruntées à l'édition Pithou. C'est ce que nous remarquons, par exemple, pour les n°s LIII et suivants de Cologne, répondant aux n°s LXXIV à LXXXV du manuscrit Pithou et à une grande partie du supplément de Corbie.

Un autre lot de documents, contenant des décrétales et portant les n°s XXIII à XXX, correspond à une partie semblable, complètement rangée dans le même ordre, tant dans la compilation d'Albi que dans la collection de Lorsch, dans laquelle elle occupe les n°s III à X.

Enfin quelques rares numéros sont empruntés à Denis le Petit, comme le n° I contenant les canons des apôtres, et d'autres plus nombreux aux archives particulières des églises du Midi et surtout à celles d'Arles. Nous citerons dans ce genre les n°s XL à XLV, provenant de la collection d'Arles, dont nous avons parlé plus haut. C'est peut-être aussi à une origine analogue qu'il faut attribuer le n° XXXVI, contenant une constitution de l'empereur Honorius au préfet des Gaules, que l'on ne trouve que dans les codex de Cologne et d'Arles, et les n°s XXXVII et XLII renfermant deux lettres de papes au corps des évêques de Gaule, dont l'une ne subsiste que dans Cologne, Arles et Albi, et l'autre seulement dans Cologne.

Ajoutons, avant de terminer ce qui concerne la compilation manuscrite de Cologne, que le manuscrit paraît être du VIIe siècle, et qu'elle ne renferme aucun document postérieur aux dernières années du VIe. On y trouve aussi un catalogue des papes s'arrêtant à la mort d'Agapet (22 avril 536), et dont la copie remonte à une main du VIe siècle, selon l'opinion très-probable du Dr Maassen.

D'une autre part, nous ne sommes plus en face que d'abrégés et d'extraits sans unité ni portée véritable et qui sont sortis des tristes nécessités de la plus barbare des invasions, la conquête franque.

C'est donc encore, comme lorsqu'il s'agit de la Syrie et de l'Égypte, aux luttes et aux défaites des races, si bien décrites par Augustin Thierry et si mal comprises par des auteurs plus récents, que nous avons affaire, au moment où nous croyons ne nous occuper que de canons et de discipline ecclésiastique.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 OCTOBRE 1875.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

M. Mohl donne, sur la demande très-instante de l'auteur inconnu, lecture d'une lettre sur un système d'alphabet et de langage universels. Il dit qu'à juger de l'écriture il croit déjà avoir reçu du même auteur plusieurs communications, mais que, respectant le désir très-vivement exprimé de l'écrivain, il n'a pas essayé de pénétrer son secret. Au reste, il ne

doute pas que la lecture des règles très-simples, presque enfantines, sur lesquelles l'auteur appuie son système de langue et d'alphabet universels, aura convaincu le Conseil que l'auteur est très-loin de s'être rendu compte des obstacles insurmontables qui s'opposent à la création d'une langue universelle et même de ceux que rencontre une écriture universelle, problème en apparence plus facile et qui, pourtant, a résisté à des efforts infiniment plus sérieux et plus scientifiques que celui qu'il vient de communiquer au Conseil.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, juillet et août 1875, in-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, t. XXI, nº 12 et dernier, t. XXII, nº 1, 2 et 3, 1874-1875, in-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XX, nº 2, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1874, part I, nº 4, et part II, nº 4; 1875, part I, nº 1. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1874, nº 10, décembre, et 1875, nºs 1 à 5, janvier à mai. Calcutta, in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. VII, part II. London, 1875, in-8°.

— *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIX Bd. 1 Heft. Leipzig, 1875, in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, nºs de mai, juin et juillet 1875. Paris, in-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, nºs de mai-juin et juillet-août 1875. Alger, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XIII, livr. 3 et 4; t. XIV, livr. 1 à 3. Genève, 1875, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess,

part XLIV et part XLV (vol. IV), juillet et août 1875. Bombay, in-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens's*, 7 Heft, juin 1875. Yokohama, in-fol.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux, n°s 19-20, juillet et août 1875. Paris, in-8°.

Bibliotheca Indica :

Par la Société asiatique du Bengale. *The Agni Purána*... ed. by Rádjendralála Mitra, fasc. VII. Calcutta, 1875, in-8°.

— *The Mímáṁsa Darśana*, with the commentary of Savara Swámin, ed. by Paṇḍita Mahes'achandra Nyáyaratna, fasc. 12. Calcutta, 1875, in-8°.

Par l'auteur. *Beiträge zur arabischen Sprachkunde*, von Fleischer (extrait des Berichte der Kön. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Sitzung am 23 April 1874, p. 71-158), in-8°.

Par le rédacteur. *Indische Studien*, herausgegeben von A. Weber. XIV Bd. 1 Heft. Leipzig, Brockhaus, 1875, in-8°.

Par l'auteur. *Die ægyptischen Denkmäler in St. Petersburg, Helsingfors, Upsala und Copenhagen*, von Lieblein. Mit 35 autographischen Tafeln. Christiania, 1873, in-8°, 82 pages.

— *The Book of Arda Viraf*. The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further Mss., with an english translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of Gosht-i-Fryano, and Hadokht-Nask; by Martin Haug, assisted by E. W. West. London, Trübner, 1872, in-8°, V-LXXXVII-316 pages.

— *Glossary and Index* of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf, the tale of Gosht-i-Fryano, the Hadokht-Nask, and some extracts from the Din-Kard and Nirangistan, prepared from Destur Hoshangji Jamaspji Asa's Glossary to the Arda Viraf Namak, and from the original texts, with notes

on Pahlavi grammar by E. W. West. Revised by M. Haug. London, Trubner, 1874, in-8°, VIII-350 pages.

Par le gouvernement du Bengale. *Notices of sanskrit Mss* by Rajendralala Mitra, vol. VIII, part II. Calcutta, 1875, in-8°, p. 97-176-XXXII, 1 planche.

Par les auteurs. *Catalogue of sanskrit Mss existing in Oudh.* Prepared by J. F. Nesfield, assisted by Pandit Devîprasâda, ed. by Rajendralala Mitra, fasc. v. Calcutta, 1875, in-8°, 31 pages.

Par l'auteur (Michele Amari). *Nuovi Ricordi arabici su la storia di Genova.* Genova, tip. del R. I. de' Sordo-Muti, 1873, gr. in-8°, 87-84 pages.

Par l'auteur (M. Lerch). *Ein Blick auf die Resultate der Hissår'schen Expedition*, in-8°, 11 pages. (Extrait de la *Russische Revue*, 1875, Bd. VII, Heft 8.)

Par l'auteur. *Bidrag til ægyptisk kronologi* af J. Lieblein, in-8°, 21 pages. (Extrait des *Christiania Videnskabs. — Selsk. Forhandlinger for 1873.*)

— Asaland II. Af C. A. Holmboe, in-8°, 8 pages. (Extrait du même recueil pour 1872.)

— *Hexe og Dakini...* af C. A. Holmboe, in-8°, 21 pages. (Extrait du même recueil pour 1874.)

— *Guldmynten fra Aak* Omdens Forbillede. Af C. A. Holmboe, in-8°, 8 pages, 1 planche. (Extrait du même recueil pour 1874.)

SÉANCE DU 12 NOVEMBRE 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont admis membres de la Société :

M. E. ROLLER, 4, rue Popincourt, présenté par MM. Renan et de Longpérier.

MM. le Révérend JAMES LONG, à Londres, présenté par MM. Mohl et Garcin de Tassy.

P. V. CARLETTI, rédacteur du journal officiel de la régence de Tunis, présenté par MM. Challamel et Barbier de Meynard.

Il est donné lecture d'une circulaire de la société littéraire « le Parnasse, » établie à Athènes, qui demande à entrer en relations avec la *Société orientale* (*sic*) de Paris et lui adresse un exemplaire de son règlement. Comme il est difficile de savoir si les signataires de cette lettre ont voulu s'adresser à la Société asiatique, il ne sera point donné suite, du moins pour le moment, à leur demande.

M. Oppert lit une note sur l'inscription d'*Eschmoun'ezer*, dans laquelle il reprend les passages incertains, en particulier le commencement de la troisième ligne, et en propose une interprétation nouvelle.

Cette note paraîtra dans un prochain cahier.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part II, n° I. Calcutta, 1875, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° VI Calcutta, juin 1875, in-8°.

Bibliotheca Indica :

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. II, fasc. II, III et IV. Calcutta, 1875, in-8°.

— *Agni Purána*, fasc. VIII, Calcutta, 1875, in-8°.

— *Tabaḳât-i-Nāṣirī*, translated by major H. G. Raverty. Fasc. V et VI. London, 1875, in-8°.

— *Akbar Námah*, by Abul-Fazl i Mubárak i 'Allámí. Ed. by Maulawí 'Abd ur-Rahím. Vol. I, fasc. III et IV. Calcutta, 1875, in-4°.

— *Farhang-i-Rashídí*, fasc. XIII et XIV. Calcutta, 1875, in-4°.

Par l'éditeur: *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*. Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. N° 11-12. Paris, 1875, in-8°.

Par la Bibliothèque Ambrosienne: Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae. T. VII. *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus*. Photolithographice editus curante et adnotante Sac. Obl. Antonio Maria Ceriani. Mediolani, 1874. In-folio, 140 pages, 193 feuillets. Turin et Florence, Loescher. Londres, Williams et Norgate.

Par l'auteur: *Nyâyakosa* or Dictionary of the technical terms of the Nyâya philosophy by Bhimâcharya Jhalakikar. Bombay, 1875, in-8°, iv-167-4 pages.

— *Vikramânkadevacharita*, a life of king Vikramâditya Tribhuvana Malla of Kalyâna, composed by Vidyâpati Bilhana. Edited with an Introduction by Georg Bühler. Bombay, 1875, in-8°, 46-168 pages.

— *A report on sanskrit Mss. in native Libraries*, by Rajendralala Mitra. Calcutta, Baptist Mission Press, 1875, in-8°, 32 pages.

— *L'Herzégovine*. Étude géographique, historique et statistique, par E. de Saint-Marie. Paris, Baer, 1875, in-8°, vi-161 pages, 1 pl.

— *Sur les origines des Bohémiens ou Tsiganes, avec l'explication du nom Tsigane*. Lettre à la Revue critique, par Paul Bataillard. (Extrait de la Revue critique, numéros des 25 septembre, 2 et 9 octobre 1875.) Paris, Franck, in-8°, 31 pages.

— *Mashafa Falâsfâ Tabibân*. Das Buch der weisen Philosophen, nach dem Äthiopischen untersucht von C. H. Cornill. Leipzig, Brockhaus, 1875, in-8°, 58 pages.

TRAITÉ DES [illegible], par [illegible].

Les élèves de M. Fleischer ont célébré naguère le cinquantième anniversaire du professorat de l'illustre savant, et plusieurs d'entre eux notamment lui ont présenté un volume

formé par la réunion de travaux rélatifs à la spécialité de chacun (*Morgenländische Forschungen*, Leipzig, 1875, in-8°). Nous voulons, entre autres, signaler le tribut présenté par M. H. Derenbourg, consistant en un petit traité de Djawâlîki sur les locutions vicieuses. Professeur de belles-lettres à Baghdâd, Djawâlîki a publié plusieurs ouvrages relatifs à la philologie arabe et précieux sous plus d'un rapport. Ils ne font pas double emploi avec ceux de son illustre prédécesseur Harîri, mais le plus souvent les complètent et nous font connaître une foule d'expressions populaires et de mots étrangers qui se sont si souvent glissés dans la langue littéraire, et dont, à ce titre, il est important de se rendre compte. Des traités de ce genre, dont il ne faut pourtant pas exagérer la valeur, sont des plus utiles pour l'intelligence d'auteurs où une pensée fréquemment obscure est encore compliquée par les défectuosités de nos dictionnaires. Ce sont des matériaux que devra un jour consulter le Littré de la langue arabe.

Le texte est édité soigneusement; il contient pourtant quelques légères imperfections dont M. de Goeje (*Revue critique*, 8 mai 1875; *cf. ib.* 24 avril) a relevé la plus grande partie. Nous regrettons çà et là l'absence de quelques notes qui, parfois, n'auraient pas été de trop.

E. F.

A Catalogue of sanskrit manuscripts, in private libraries of the North-West Provinces, compiled by order of Government. Part I. Benares. 627 pages in-8°.

Les ordres du gouvernement de l'Inde concernant la publication de catalogues de manuscrits sanscrits reçoivent peu à peu leur exécution dans toutes les provinces, et aussitôt qu'on peut trouver des personnes compétentes pour ce travail, des inspecteurs des écoles, des bibliothécaires des princes indigènes, des missionnaires suffisamment savants et d'autres hommes instruits et de bonne volonté. Le volume que j'annonce ici contient les ouvrages manuscrits qui se trouvent

dans des bibliothèques privées à Bénarès et à Mirzapour, mais aucune préface ou note n'indique par qui il a été préparé. Il contient les indications ordinaires de ces catalogues, le titre de l'ouvrage en devanagari et en caractères anglais, le nombre des feuilles et celui des lignes par page, la substance sur laquelle il est écrit, le nom du propriétaire et la ville où il demeure, et à la fin une note très utile indiquant en quelques mots le sujet du volume, l'âge et la qualité de la copie, et mentionnant si on peut ou non le faire copier.

Ce catalogue contient l'énumération d'à peu près quatre mille manuscrits, dont un grand nombre d'ouvrages peu connus. Il serait superflu de s'étendre sur l'utilité de ces catalogues, dont la publication est poursuivie par le Gouvernement avec un zèle et une suite qu'on ne saurait trop louer.

J. M.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VI, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le Gérant :

JULES MOHL.











